

Э. П. БАКАЕВА

ОДЕЖДА В КУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ:

ТРАДИЦИИ И СИМВОЛИКА

Э. П. БАКАЕВА
ОДЕЖДА В КУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ:
ТРАДИЦИИ И СИМВОЛИКА

Э. П. Бакаева

ОДЕЖДА В КУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ: ТРАДИЦИИ И СИМВОЛИКА

Элиста
ГУ «Издательский дом «Герел»
2008

УДК 908 (470. 47)
ББК 63.3(2Р37)
Б 19

ISBN 978-5-7539-0578-9

ВВЕДЕНИЕ

Проблемы этнической специфики материальной культуры калмыков исследовались рядом ученых. В целом материальная культура калмыков конца XIX — начала XX века описана в книге У. Э. Эрдниева «Калмыки: историко-этнографические очерки»[1]. Впоследствии составляющие материальной культуры калмыков получили освещение на различном уровне. Кочевое жилище и отчасти система поселений подверглись анализу в диссертации и монографии Д. Б. Пюрвеева[2]. Калмыцкой одежде посвящена книга Д. В. Сычева[3], в которой автор — заслуженный художник Калмыцкой АССР — на основе изобразительных материалов, собранных им из различных источников (дореволюционная литература, живописные картины, гравюры, рисунки русских художников), дал краткий очерк истории костюма калмыков. Работа Д. В. Сычева ценна публикацией собранных автором материалов, однако собственно текстовая часть занимает малую часть объема всей монографии (всего 34 из 168 стр.). Автор другой монографической работы, также небольшой по объему (4,5 печ. л.), тоже художник, Ж. Буль[4] в брошюре «Калмыцкий костюм и сцена» описывает свою работу над сценическим костюмом. Известны и исследова-

---

[1] *Эрдниев У. Э.* Калмыки: историко-этнографические очерки. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970; 2-е изд., испр. и доп. — Элиста, 1980; 3-е изд. — Элиста, 1982.

[2] *Пюрвеев Д. Б.* Архитектура Калмыкии. — М.: Стройиздат, 1975.

[3] *Сычев Д. В.* Из истории калмыцкого костюма. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1973. — 166 с. (12 п. л.).

[4] *Буль Ж.* Калмыцкий костюм и сцена. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. — 75 с. (4 п. л).

ния этнографов: они представлены статьями Г. М. Красильниковой[5] по истории калмыцкой одежды начала XX в. и по изменениям в костюме, происшедшим на современном этапе. Третий компонент материальной культуры — пища калмыков — стала предметом исследования А. Е. Пахутова[6].

Таким образом, в исследованиях по материальной культуре калмыков, ее специфике до настоящего времени имеются значительные пробелы. Можно констатировать, что основы для детального изучения элементов материальной культуры заложены, дана общая характеристика. Однако проблемы требуют дальнейшего, более глубокого изучения.

Актуальность проблемы сохранения элементов материальной культуры во взаимосвязи с понятием национальной идентичности связана с практическими выводами, которые могут быть даны в процессе исследования по вопросам использования символики и семантики предметов материальной культуры. Так, кочевое жилище утрачено в связи с изменением образа жизни, структуры хозяйства и демографии расселения. Однако основные принципы планировочной структуры поселений, жилища могут быть использованы в современной национальной архитектуре.

Калмыцкая национальная одежда, о которой имеется немало сведений в работах дореволюционных авторов, к сожалению, до настоящего времени недостаточно глубоко проанализирована со стороны этнологов, что стало одной из при-

---

[5] *Красильникова Г. М.* Об изменениях в одежде калмыков в период строительства социализма // Проблемы современных этнических процессов в Калмыкии. — Элиста, 1985; Она же. О роли одежды в свадебной обрядности калмыков // Обычаи и обряды монгольских народов. — Элиста, 1989; Она же. Традиционная одежда калмыков: прошлое,настоящее, будущее? // Калмыки, Перепутье 1980-х. Проблемы этнокультурного развития. — М., 1993.

[6] *Пахутов А. Е.* Пища монгольских народов. Автореф. дис.... канд. истор. наук. — М., 1975.

чин активного использования так называемых общемонгольских элементов национального костюма.

В настоящее время необычайный интерес к проблемам идентичности по-новому поставил вопрос о составляющих элементах материальной культуры, которые в прошлом являлись полноценными этническими символами. К сегодняшнему дню именно материальная культура многих этносов понесла значительные потери. Проблемы возрождения элементов материальной культуры, форм сохранения этнической специфики в системе национальной культуры являются предметом данного исследования.

На современном этапе рост этнического самосознания, охватывающий различные сферы общественного развития, отражается также в наблюдаемых в калмыцком обществе попытках возрождения элементов материальной культуры предков. В архитектуре активно используются формы, приближенные к круговой идее юрты, имеются попытки использования этнических традиций при формировании и современных типов жилища. Что же касается национального костюма, проблемы его возрождения связаны как со сценическим бытованием народной одежды, так и с определением сферы использования широким кругом населения. В целом, несомненно, положительное влияние сценических вариантов народного костюма имело и негативные следствия. Среди последних — искажение отдельных стереотипов в сценической культуре. Как следствие невнимательного отношения к наследию традиционной культуры забвению подвергаются правила ношения народной одежды и ее атрибутов. Нередки случаи, когда на сцене появляются девочки, наряженные в женский тип костюма, или взрослые артистки, облаченные в такие же костюмы, но имеющие одну (девичью!) косу, а не две, как полагается замужней женщине. Финансовые проблемы коллективов художественной самодеятельности иногда вынуждают пожилых женщин облачаться в подаренные спонсорами костюмы, даже если они оказываются платьями, ха-

рактерными для статуса девушек. Порой в мужских бешметах появляется вышивка «зег», которая использовалась только в костюмах женщин.

Перечисленные проблемы взаимосвязаны с сформировавшимся стереотипом об обязательности декоративных элементов, повышающих стоимость предлагаемых населению к реализации «пышных» и дорогих национальных костюмов. Как следствие, расшитые золотой вышивкой дорогие и громоздкие костюмы оказываются малодоступными и редко употребляются. В то же время процессы возрождения этнической культуры определили новые сферы возможного употребления народного костюма. Первой из них является культура народного праздника, активно восстанавливаемая в Калмыкии. Второй сферой — буддийские храмы, появление в которых требовало в традиционном обществе соблюдения ряда правил, в том числе традиционное соответствие костюма половозрастным принципам. Современный уровень требует создания новых вариантов традиционных типов национального костюма, и самым востребованным может стать тип распашной одежды, являющейся на протяжении веков одним из маркеров этнического костюма калмыков.

В Республике Калмыкия ныне восстанавливаются связи с родственными народами, территорией проживания которых являются Западная Монголия и Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая. Этногенетические связи народов в общественном мнении зачастую выдвигаются в качестве основного аргумента в пользу мнения о необходимости заимствования тех или иных элементов культуры. Однако исторические судьбы ойратских по происхождению этнических групп неизбежно должны были оказывать влияние на формирование новаций в традиционной культуре, являющейся общим наследием для родственных групп. Постоянные контакты с монгольским этносом, родственным как по языку, так и по культуре, не могли не отразиться на этнокультурной ситуации в Западной Монголии. Что касается калмыцкой одежды, то отдельные ее исследователи практически отка-

зывали национальному костюму в своеобразии: так, по мнению Ж. Буль, автора брошюры «Калмыцкий костюм и сцена», все типы калмыцкой одежды с пышным рукавом, сужиающимся к запястью, являются заимствованными, и лишь распашная одежда типа халата является исконной. Такое отношение к этническому наследию неправомерно. В связи с вышеперечисленным особую актуальность приобретает исследование этнической специфики культуры во взаимосвязи с символикой ее компонентов для выявления изначальной семантики и, возможно, древнейших стереотипов.

Калмыки — этнос, который можно отнести к категории обществ-изолятов. На протяжении ряда столетий калмыцкая культура развивалась в относительной изоляции от родственных народов. Степень воздействия этнокультурных контактов до настоящего времени не исследована. Высказанное в литературе мнение о появлении в одежде калмыков изменений в традиционной одежде, якобы имевшей полное сходство с костюмами современных западномонгольских народов, пока остается на уровне предположений. Необходимо комплексное специальное исследование с привлечением сравнительных материалов не только по костюму ойратских народов Центральной Азии, но и других народов, возможно, родственных в этногенетическом плане, и прежде всего — бурят и якутов. Предлагаемая работа является лишь первым шагом на этом пути.

1. ЭТНИЧЕСКИЕ МАРКЕРЫ В МОНГОЛЬСКОЙ ОДЕЖДЕ. ПРОБЛЕМА ВОЗМОЖНОЙ СМЕНЫ СТЕРЕОТИПОВ КОСТЮМА В ДРЕВНОСТИ

1.1. Стереотипы костюма монголов

Этнические маркеры — комплекс разнохарактерных символов, этноразличительное значение которых позволяет считать их устойчивыми признаками этноса. Монгольская одежда имеет собственную систему маркеров, отличающих ее от одежды других народов, в том числе родственных и соседних. Одежда бурят и калмыков имеет свои отличительные черты.

Основной одеждой этнических предков калмыков — ойратов в период их консолидации и вхождения в единое монгольское государство, считают исследователи, вероятно, являлся костюм, в общих чертах схожий с монгольским. Мужская верхняя одежда, а также девичья и женщин старших возрастов у монголов одинакова: халат (дээл или тэрлиг) с мягким матерчатым поясом (бүс)... Женская одежда была без пояса... основной женской одеждой был... тот же халат, но поверх него надевалась безрукавка (ууж)[8]. Рассмотрим основные этнические маркеры одежды монголов, наиболее

---

[7] *Сычев Д. В.* Из истории калмыцкого костюма. — Элиста, 1973. — С. 7.

[8] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипов культуры в этногенезе монголов // Археология и этнография Монголии. — Новосибирск, 1978. — С. 11.

значимые на раннем периоде истории монгольских народов.

Традиционный монгольский костюм — халат запашного типа. Его национальные особенности, «стиль» определяются следующими характеристиками: отсутствием плечевого шва, четким соотношением ширины подола к ширине плеча (3:1), длины к ширине подола (4:3), ширины рукава к длине (1:3), экономичной системой кроя, наличием мягкого матерчатого пояса[9]. Костюм дополнялся головным убором, а также атрибутами: у мужчин нож в ножнах, огниво, кремень, кисет для табака. Важны и техника изготовления, и материал: в древности — шкуры диких, впоследствии домашних животных, позже — ткани, в том числе привозные.

Среди главных этнических маркеров в культуре монголов исследователи отмечают особую систему ориентации в пространстве и правосторонний запах в монгольских национальных костюмах запашного типа. Эти значимые стереотипы в основных компонентах материальной культуры монгольских народов — жилище и одежде — взаимосвязаны, так как выбор приоритетной стороны является одной из этнически-специфических характеристик.

Наиболее характерный признак монгольского костюма уже в XIII в. — правосторонний запах на одежде запашного типа. Так, францисканский монах Плано Карпини, побывавший в XIII в. в монгольском государстве, в своем труде «История монгалов» свидетельствовал, что «кафтаны» монголов «сверху донизу ... разрезаны и на

---

[9] *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. — М.: Наука. 1980. — С. 32.

груди запахиваются; с левого же боку они застегиваются одной, а на правом — тремя пряжками». Побывавший следом во главе другой миссии миноритский монах Вильгельм Рубрук в восьмой главе «О бритье мужчин и наряде женщин» своего сочинения «Путешествие в восточные страны» отмечал, что халаты монголы завязывают на правом боку: «Ибо татары[10] отличаются от турок именно тем, что турки завязывают свои рубашки с левой стороны, а татары всегда с правой»[11].

Одежда является одним из наиболее устойчивых этнических определителей, или символов, внешним выражением этнического самосознания. Существует мнение, что формула «пять цветных, четыре чужих», упоминаемая в средневековых монгольских источниках (синие монголы, красные китайцы, черные тибетцы, желтые туркестанцы, белые корейцы[12]), не связана с геосимволикой, а отражает цветовую символику этнических маркеров — одежды соседних с монголами народов[13].

Для определения этнической специфики одежды важны не только цвет, но и крой, силуэт, пропорции отдельных элементов, отделка, материал. «Монгольская одежда имеет своеобразные черты, которые не встречаются в других частях света. Это указывает на их автохтонное происхождение»[14]. Сущность этноспецифи-

---

[10] Т. е. монголы.

[11] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. — М., 1957.

[12] Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. — М.-Л., 1957. — С. 178.

[13] *Жуковская Н. Л.* Кочевники Монголии. — М.: Вост. лит., 2002.

[14] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипов культуры в этногенезе монголов... — С. 11.

Одежда монголоязычных киданей X в. (Илл. из книги: Крюков М. В. и др. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. — М., 1987. — С. 121)



ческих черт Л. Л. Викторова связывает с правосторонним запахом одежды монголов, шивэйцев, киданей, противоположным левостороннему запаху халатов древних тюрков[15]. Исследователи считают, что каменные изваяния в Восточной Монголии, обнаруженные в районе Дариганги, связаны с культурной традицией средневековых монголов XIII — XIV вв.

Монгольский ученый Д. Баяр на основе изучения каменных изваяний предпринял попытку классификации плечевой одежды[16]. Как подчеркивает исследователь, во всех случаях, когда можно проследить запах одежды на

---

[15] *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. — М.: Наука, 1980.

[16] *Баяр Д.* К вопросу типологии плечевой одежды монголов XIII — XIV вв. (По материалам каменных изваяний Восточной Монголии) // Актуальные проблемы современного монголоведения. — Улан-Батор: Госиздат, 1987. — С. 124-130.

изваяниях, он выполнен слева направо, в отличие от древнетюркских изваяний, на которых халат запахнут справа налево. Все халаты, изображенные на восточномонгольских изваяниях, Д. Баяр разделил на три типа: 1) длиннополые халаты с узким длинным рукавом и косым воротом, с запахом направо и ременным поясом на талии; 2) длинная одежда с коротким рукавом выше локтя и двумя продольными разрезами по бокам, надевавшаяся, видимо, поверх халата; 3) длиннополый халат с узким длинным рукавом, схожий с халатом первого типа, но без нагрудного выреза, который, по мнению Д. Баяра, имел узкое церемониальное назначение. Наиболее соответствует поздней одежде монголов первый тип халата, хорошо приспособленный к условиям кочевого быта. Аналогичные халаты изображены на киданьских фресках (XI — XII вв.), на портретах монгольских императоров (XIII — XIV вв.), на персидских миниатюрах XIV в.

Мнение об изначальном правостороннем запахе, присутствующем в монгольской одежде и выступающем в качестве этнического маркера, оспаривается отдельными учеными. Известно, что уже в эпоху Хань сформировался обычай, согласно которому правый запах служил одним из важных признаков китайской культуры, а запах налево отличал китайца от варвара. В этот период пояс также являлся непременным атрибутом китайского костюма[17]. В средние века «результатом этнического смешения различных групп стало то, что, наряду с традиционным для жителей «Срединного государства» пра-

---

[17] *Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. — М.: Наука. 1983. — С. 194.



Кидане. Фреска XIII в. (Илл. из книги: Крюков М. В. и др. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. – М., 1987. – С. 119)

вым запахом (левая пола наверху), известное распространение получил и «варварский» левый запах. Однако в эпоху Тан древнекитайская традиция в конечном счете возобладала, и поэтому даже халаты «варварского» покроя китайцы запахивали направо таким образом, чтобы левая пола оказывалась наверху»[18]. В более поздние периоды, во время возвышения киданей, а затем в период войны с чжурчжэнями борьба с иноэтническими стереотипами в одежде, с манерой ношения халатов с запахом налево становилась предметом заботы китайского двора, пытавшегося патриотически настроить население путем насильного утверждения единого правила ношения одежды, а также единообразия в крое запашного наплечного костюма.

М. В. Крюков привлек изобразительные материалы юаньского времени (находки одежды в погребениях,

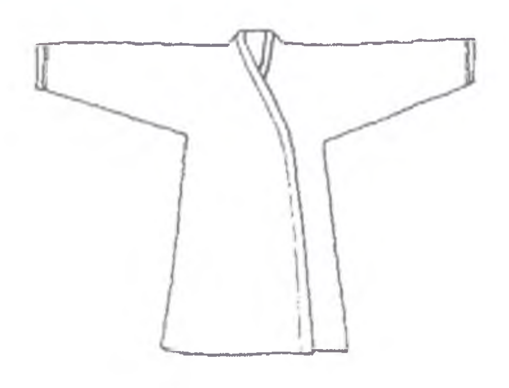
[18] *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в средние века (VII – XIII). – М.: Наука, 1984. – С. 153.

фрески и терракотовые погребальные статуэтки) и обратил внимание на то, что мужские монгольские халаты запахнуты направо, а женские — налево: «Это отчетливо видно, например, на фреске из Чифэна (Внутренняя Монголия)... Там изображен человек, восседающий в кресле, и его жена (?), сидящая напротив; за спиной хозяина — слуга, позади хозяйки — служанка. При этом оба мужчины одеты в халаты, застегнутые по-китайски, направо, а у женщин манера ношения одежды противоположна... Там же, близ Чифэна, ранее раскопано было погребение № 2, на фресках которого прослеживается та же закономерность... В разнообразных бытовых сценах на каменных плитах из погребения юаньского времени в уезде Вэньшуй (Шаньдун) мужчин и женщин также можно безошибочно распознать по манере запахивания одежды»[19]. На основе привлеченных данных М. В. Крюков предположил, что у монголов халат в древности мог запахиваться налево, как и у тюрков. В подтверждение известный китаевед привел данные о том, что костюм кочевников изменялся под влиянием китайцев: в 494 г. сяньбийский правитель Тоба Хун ввел закон о ношении халатов на китайский манер, у киданей император Тай-цзун ввел правило, согласно которому он сам и чиновники-китайцы одевались по-китайски, а императрица и чиновники-кидани одевались на киданьский манер.

В целом «кидани заимствовали у китайцев многие черты их материальной и духовной культуры. И тем

---

[19] *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. — М.: Наука, 1987. — С. 120.



Женский киданьский халат. (Илл. из книги: Крюков М. В. и др. Указ. соч. — С. 122)

не менее письменные источники и иконографические памятники киданей (фрески в погребениях правителей и знати) указывают на устойчивое сохранение в киданьской среде многих исконных черт обычаев и быта, зачастую трансформированных, но не утраченных полностью»[20].

Половые различия в манере запахивания халата М. В. Крюков объясняет большим консерватизмом женщин в традиционном обществе: мужчины первыми заимствовали китайские правила, а женщины оставались приверженными древнему обычаю. Таким образом, исходя из того, что и сяньбийцы, и кидани первоначально запахивали халаты так же, как и древние тюрки, т. е. налево, М. В. Крюков предположил, что еще до XIII в. у монголов под влиянием китайцев (возможно, через киданей) изменилась манера ношения халата с левосторонней на правостороннюю, но и в XIII, и в XIV в. отдельные семьи продолжали носить одежду по-старому, чем и объясняются указания некоторых источников о том, что в отдельных провинциях (приводится пример Гаочаня) китайцы носили халаты «по-варварски», подобно монголам (т. е. с запахом налево), «а женщины

---

[20] *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в средние века (VII — XIII). — М.: Наука, 1984. — С. 82 — 83.

одевались, как китаянки». Цитируя источник XVIII в., в котором говорится о разных костюмах у знати народа наси, когда мужчины одевались по-китайски, а женщины придерживались традиционной одежды, М. В. Крюков приходит к выводу: «Не исключено, что здесь тонко подмечена некая общая закономерность, свойственная процессу усвоения иноэтнических элементов культуры в традиционном обществе: женщины в этом отношении более консервативны и медленнее воспринимают инновации. Разница лишь в том, что в XVIII в. в Юньнани китайцы были политически господствующим суперстратом, оказывающим культурное воздействие на местное население, тогда как в VI в. в Гаочане они как раз составляли большинство в субстрате, подвергавшемся «варваризации» [21].

Таким образом, имеется мнение о возможном изменении стереотипа в ношении одежды распашного типа у монголов под влиянием китайцев. М. В. Крюков, приводящий примеры сосуществования обеих традиций — левостороннего и правостороннего запаха — в период Юань, тем не менее считает, что «еще задолго до вторжения в Китай монголы под косвенным воздействием китайцев (через киданей?) изменили свой обычай»[22]. Вероятно, речь может идти о периоде с VII в. (начало династии Тан), когда окончательно в среде китайцев утвердился правосторонний запах, и до конца существования киданьской империи Ляо (1125 г.).

---

[21] *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. — М: Наука, 1987. — С. 121-122.

[22] Там же. С. 122.

Интересно, что версия о китайском происхождении калмыцкого костюма бытовала уже в XIX в. В основу этой точки зрения легла публикация перевода китайской рукописи, в которой упоминалось о межэтнических браках между представителями монголоязычного народа усуни и китайскими принцессами[23]. Публикации китайских материалов способствовали появлению приверженцев этой версии происхождения монгольского, а затем и калмыцкого костюма. Так, И. Бентковский сходство костюма китайцев и их этикета с калмыцкими объяснял влиянием китайской культуры на раннем этапе. Влияние на монголоязычный народ, он считал, оказывала китайская царевна, выданная замуж за усуньского князя Гуньмо, а затем ряд других представительниц китайской культуры, появившихся в результате женитьбы усуньских князей на дочерях китайских князей и полководцев: они якобы «смягчили нравы, сообщив предкам калмыков обычаи, нравы и костюмы, этикет»[24].

Д. В. Сычев, анализируя три основные «легенды» о калмыцком костюме (о примитивности одежды из невыделанных шкур; о китайском и кавказском влиянии),

---

[23] Описание Чжунгарии в древнем и нынешнем состоянии (перевод с китайского монаха Иакинфа). — СПб., 1829. — С. 46; *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. — М.-Л., 1961. — С. 68.

[24] *Бентковский И.* Женщина-калмычка Больше-Дербетского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. II. Издание Ставропольского губернского статистического комитета. — Ставрополь, 1869. — С. 141-167; 1870. Вып. III. — С. 95-119.

сравнивает систему кроя монгольско-калмыцкого женского костюма цэгдэг с китайским распашным халатом и приходит к выводу о невозможности такого влияния[25]. Известно, что конструкция распашной наплечной одежды в виде халата у китайцев отличалась от монгольской, но в качестве семантически значимых элементов при сравнении костюма мог выступать принцип ношения одежды, ее сторона запаха, приоритет верхней полы, который является значимым как в китайской, так и в монгольской традиционной одежде. О таком сходстве костюма китайцев и калмыков речь, видимо, шла во время встречи Аюки-хана с китайским послом Тулишеном, когда калмыцкий хан обратил внимание китайцев на то, что калмыки «манжуру с мунгалами во всем друг другу подобны, думать надобно, что одной породы. Я не знаю, когда и по какой причине надвое разделились. ... хотя живу от Срединного государства в дальней стороне, но видите по шапке и по платью нашему, что ничем от вас не разнюсь» [26].

Мнение об опосредованном влиянии китайцев через киданей, задолго до XIII в. высказанное по отношению к монгольской одежде, находит параллель в гипотезе о влиянии киданей на систему ориентации в пространстве и процессе смены локативного кода культуры примерно в период возвышения киданей (X в.).

---

[25] *Сычев Д. В.* Из истории калмыцкого костюма. — Элиста, 1973. — С. 7.

[26] Путешествие китайского посланника к калмыцкому хану Аюке в 1723 г. — СПб., 1782. — С. 115-133; об этом свидетельстве упоминает Д. В. Сычев, отрицающий возможность влияния китайского костюма на монгольский: *Сычев Д. В.* Указ. соч. — С. 18.

В качестве этнического стереотипа система ориентации в пространстве претерпела стадиальные изменения, которые имели следствием появление кардинальных различий в определениях стран света, в том числе в рамках одной этнической культуры и разных культур монголоязычных народов. Исследователи считают, что монгольская геосимволика совпадала с тюркской; существуют предположения о том, что монголы заимствовали тюркскую геосимволику (восток — голубой, запад — белый, юг — красный, север — черный, центр — желтый[27]), либо о том, что цветовое соответствие «пять цветных» связано с преобладающим цветом одежды разных этносов[28]. Если исходить из этноцентристской позиции, то цветовое определение монголов нарушает общую закономерность: монголы называли себя синими и помещали на востоке. Объяснение этому факту предлагалось связывать с прародиной монголов, находившейся в междуречье Онона и Керулена и расположенной к востоку от территории, на которой было создано монгольское государство[29].

Ойраты — западная ветвь монголов — относились к «лесным племенам», их отличал иной хозяйственный тип, а также место проживания. Но ориентация на восходящее солнце и восток как прародину отличала и культуру предков калмыков.

---

[27] *Кононов А. Н.* Семантика цветообозначений тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. — М., 1978. — С. 160-173.

[28] *Жуковская Н. Л.* Кочевники Монголии. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 195.

[29] Там же. *С. 195.*

Наиболее яркой этнической характеристикой современного монгольского костюма (отсутствующей в калмыцком костюме, но присутствующей в костюмах представителей современных ойратских групп Монголии) является прямоугольный выступ на верхней поле распашной одежды на уровне ключицы, требующий дополнительной застежки — энгэр. Согласно народным представлениям, многовековым традициям монгольской культуры, энгэр — этнический маркер монгольской одежды. Тем не менее не все исследователи согласны с тем, что энгэр, в настоящее время являющийся одной из самых характерных черт монгольского костюма, был специфическим маркером в начале II тысячелетия. По мнению монгольского ученого Д. Баяра, монголы стали носить халат маньчжурского типа с квадратным вырезом борта после завоевания Монголии маньчжурами, т. е. после XVII в. Древний покрой запаха и воротника, по мнению этого исследователя, сохранился только у буддийских монахов, костюм которых уже в XVII в. был утвержден Дзанабадзаром (первым Богдо-гегеном)[30]. Данный тип монгольского халата подробно описала Л. Л. Викторова, которая также отмечает, что для дэли (дээл) монгольского ламы не характерен выступ по линии ключицы: верхний борт халата плавно спускается от шеи до пояса. Другой особенностью халата ламы является прямоугольный вырез до талии на нижнем борте и наличие манжетов в форме копыта лошади. В целом с покроем такого халата

---

[30] *Д. Баяр.* К вопросу типологии плечевой одежды монголов XIII – XIV вв.... – С. 124-130.

схожа конструкция халата монгольской знати XIII — XIV вв., а также киданей, реконструированная по изобразительным материалам[31], но в последних отсутствовал манжет в форме копыта. «Древняя одежда каменных изваяний отличается от одежды современных лам отсутствием обшлага, но у нее очень характерная форма воротника и вырез ворота, идентичные с ламскими. Кроме того, она имеет сходство с одеждой юаньских императоров и киданей»[32].

Л. Л. Викторова для выяснения вопроса о бытовании квадратного выступа на традиционной одежде ранних монголов обратилась к китайским авторам, в первую очередь к данным Пэн Да-я (1223) о том, что в монгольском костюме «пола запахивается направо, а борт квадратный». Сюй Тин разъясняет: «Борт назван квадратным, потому что он по виду как четырехугольник. Что касается воротничка, то китайцы на своих халатах делают такой же. Татарский правитель, а также чжуншу лин и другие люди не носят таких халатов...»[33]. Настенные росписи погребальных сооружений китайского императора Син-Цзуна (середина XI в.), в которых сохранились изображения киданей и их одежды, также, по мнению Л. Л. Викторовой, свидетельствуют о наличии у этого монголоязычного народа двух типов халата: с квадратным выступом на верхнем борте и без него,

---

[31] *Викторова Л. Л.* Монголы... — С. 39.

[32] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипов культуры в этногенезе монголов // Археология и этнография Монголии. — Новосибирск, 1978. — С. 12.

[33] «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина // Проблемы востоковедения. — 1960. — № 5. — С. 140.

причем в первом случае борт кроился со скосом от плеча к подмышке, а узкая полоса ткани, пришитая по линии шеи, продолжалась на обеих полах, образуя воротник шалевого типа; во втором случае выступ на верхней поле получался остроугольным и имел только одну застежку (в этом случае стоячий воротник шириной с ладонь имел длину, совпадающую с объемом шеи). Одежда второго типа обнаружена монголоведом и на изображении сановника Елюй Чуцая, по этническому происхождению киданя (XIII в.). Опираясь на сведения китайских авторов и изобразительные материалы, Л. Л. Викторова приходит к выводу, что квадратный выступ верхнего борта — энгэр и стоячий воротничок, как и мягкий матерчатый пояс, были характерны для одежды монголов уже в XIII в. и не заимствованы монголами от маньчжуров[34]. Она считает, что одежда лам отличается от светской только покроем ворота, формой воротничка и предпочтением голубого цвета, и в XIII в. уже встречались монгольские халаты как с квадратным выступом на верхнем борте, так и без него.

Следует обратить внимание на сведения Сюй Тина о том, что халат монгольского правителя («татарского правителя») не относился к типу запашной одежды с энгэром. Действительно, Плано Карпини отмечал, что «с левого же боку они застегиваются одной, а на правом — тремя пряжками»[35]. У Плано Карпини не идет речь о правом плече. Тем не менее сходство количества застe-

---

[34] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипов культуры в этногенезе монголов... — С. 11.

[35] Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. — М., 1957.

жек на квадратном выступе современного халата и упоминаемых Плано Карпини пряжек на правом боку отдельные исследователи считали свидетельством раннего происхождения типа одежды с энгэром. Д. В. Сычев, анализируя изобразительные материалы, отмечает, что на одном из рисунков «не видно застежек на правом плече», поэтому халат не похож на описанный Плано Карпини. Но, поскольку Карпини не утверждает, что пряжки расположены на плече, сопоставление типа современного монгольского халата с описанным миссионером в XIII в. не может быть обоснованным.

Таким образом, среди монголоведов нет единого мнения о времени возникновения типа запашной одежды, отличающейся характерным квадратным выступом на верхней поле, присущим тунгусо-маньчжурскому типу одежды, и проблема остается до настоящего времени не разрешенной. При исследовании одежды во взаимосвязи с системой этнических маркеров необходимо учитывать, что: 1) изображения на древних каменных изваяниях не имели выступ на верхней поле наплечной одежды; 2) в традиционном западномонгольском костюме квадратный выступ, характерный для костюма тунгусо-маньчжурских народов, мог быть заимствованным от монголов; 3) в калмыцком костюме, представляющем самый западный вариант монгольской одежды, борта халатов имели идентичный крой, т. е. не имели явно выраженного покроя, определяющего запах. Но в костюме западномонгольских замужних женщин (буряток, калмычек), семантика которого связана с древнейшими ритуалами, что свидетельствует об обрядовом назначении костюма и его архаике, присутствует декоративная отделка, имитирующая выступ с правой стороны у пояса.

Кроме манеры запахивания халата и наличия/отсутствия квадратного выступа на верхнем борте запашной одежды, к числу этнически специфических характеристик монгольской одежды относятся система кроя халата и его пропорции. Еще Плано Карпини указывал, что монгольские халаты «на левом также боку разрезаны до рукава»[36]. Разрезы по линии подола, необходимые для свободного шага, присутствуют на изображениях одежды монголоязычных народов, они встречаются и на ранних изображениях одежды калмыков[37]. Необходимость разрезов диктуется недостаточной шириной подола запашной одежды: ее покрой, как считают исследователи, экономичен и целесообразен. Для шитья традиционного монгольского халата требуется ткань длиной, равной тройной длине изделия, которую укладывают в три слоя. Монгольский халат не имеет плечевого шва; основные части спинки и переда кроятся одинаково, из третьего полотнища кроится дополнительная правая пола, из оставшейся ткани — надставки на рукава, если ткань небольшой ширины, подшивка борта, воротник, подворотничок, манжеты, подшивка подола (последний элемент отличает монгольскую одежду от современной европейской). Пропорциональные соотношения установлены Л. Л. Викторовой при обмерах (в традиционных монгольских мерах при помощи кисти руки) комплектов народной традицион-

---

[36] Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. — М., 1957.

[37] *Сычев Д. В.* Из истории калмыцкого костюма. — Элиста, 1973. — С. 13-14, таблица 11; разрезы внизу халата прослежены Д.В.Сычевым в изображении жены калмыцкого тайджи.

ной одежды из музея г. Чойбалсана, узэмчинской одежды в Баин-тумэн Сум, костюма барга в Хулэн-буир Сум, одежды на каменных изваяниях, обмеренных в бассейне Халхин-Гола: ширина подола к ширине плеча — 3:1, длина по оси симметрии к ширине подола — 4:3, длина поперечной оси симметрии к продольной — 2:3, ширина рукава к его длине — 1:3[38]. По мнению монголоведа, тюркский тип одежды восходит к хуннскому и отличается большей шириной по подолу, меньшим сужением рукава у кисти, иным покроем воротника, наличием клиньев в боках, а также другим принципом раскроя ткани. Так как для тюркской и монгольской одежды не характерно наличие плечевого шва, то основной объем костюма кроится из одного куска, сложенного пополам по поперечной линии, а с боков надставляются клинья. Рукава в этом типе одежды соединяются по прямой линии, так как халат не имеет проймы. Запах образуется без дополнительной полы, а за счет ширины ткани. Этот тип одежды и принцип ее кроя характерны для большинства тюркоязычных народов Средней Азии (киргизов, казахов, узбеков, туркменов), бытуют у чувашей и башкир.

Силуэт народного костюма определен его пропорциями, в которых главными показателями служат наличие или отсутствие плечевого шва, линия соединения рукава, соотношение длины изделия и ширины плеч к его ширине по подолу, а также форма и длина рукава, длина всего изделия. Система кроя также выступает этническим признаком.

---

[38] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипов культуры в этногенезе монголов... — С. 11.

В монгольском традиционном халате отсутствует плечевой шов, линия соединения рукава прямая, имеется дополнительная пола к верхнему борту, существуют определенные пропорции. По мнению Л. Л. Викторовой, традиционные черты сохранились в одеянии монгольских лам, для которого не характерен прямоугольный выступ энгэр на верхнем (левом) борте, а нижний борт кроится с вырезом по прямой линии почти до талии, в который вшивается воротник; рукава заканчиваются копытообразными манжетами[39]. При всей традиционности этого костюма он отличается от описываемого этим же автором халата киданей с неширокими рукавом строго симметричного покроя, в котором при отсутствии прямоугольного выступа «по внешней поле, вороту и правой внутренней поле пришивается длинная, чуть скругленная полоса воротника, образующая как бы шалевый воротник»[40]. Подобный тип одежды на каменных изваяниях описывает Д. Баяр[41].

Сходство с древнейшим костюмом киданьского типа по отсутствию плечевого шва, крою по продольной и поперечной осям симметрии, воротнику шалеобразной формы имеет распашная одежда калмыцких священнослужителей, которую можно проанализировать по изобразительным материалам, датированным началом XX в.: фото багши Икицохуровского улуса Ц. Ильзятиева, багши-ламы донских калмыков М. Борманжинова, Ш. Нимгирова и др.

---

[39] *Викторова Л. Л.* Монголы... — С. 34-35.

[40] Там же. С. 37.

[41] *Д. Баяр.* К вопросу типологии плечевой одежды монголов XIII — XIV вв... — С. 124-130.



Багши Икицохуровского улуса
Ц. Ильзятиев. XIX в.



Багши-лама донских калмыков
М. Борманжинов (1855 — 1919)



Багши-лама донских калмыков
Ш. Нимгиров

Рассмотрим покрой аналогичного распашного халата калмыцкого буддийского священнослужителя из Российского Этнографического музея (инв. № 369-5), зафиксированного на фотографиях начала XX в. Нижний халат монаха сшит из хлопчатобумажной ткани желтого цвета, не имеет плечевых швов, борта симметричны. Рукав довольно длинный, двусоставный, плечевая часть — 68 см, локтевая — 29 см, суживающийся к кисти (объем 20 см). По обоим бортам и вороту вшита полоса ткани шириной 8 см, образующая шалеобразный воротник. Борта халата не прямые, они образованы из двух элементов: основной полы, по линии плеча — прямой, но имеющей с внешней стороны внизу выступ. Сбоку к основным бортам и спинке халата пришиты клинообразные дополнительные элементы, также расширяющиеся книзу, соединенные с применением складок к отдельно скроенному элементу для подмышечной области, с треугольной верхней частью. Длина халата — 152 см, ширина подола со стороны спины — 136 см, ширина подола по борту — 102 см (всего длина по подолу — 40 см), ширина плеча — 18 см, длина рукава, немного суживающегося книзу (на уровне локтя — 25 см, у кисти — 20 см), — 97 см. Столь значительная длина рукава известна также и по фотографиям духовенства.

Сравним пропорции монгольского традиционного халата, описанного Л. Л. Викторовой, и халата буддийского монаха из коллекции Российского Этнографического музея (РЭМ). Соотношение ширины подола к ширине плеча в монгольском халате — 3:1. Если взять ширину подола в костюме калмыцкого монаха со стороны спины, то соотношение к ширине плеча оказывается 136:18,

т. е. примерно 8:1 (калмыцкий халат имеет несравнимо большую ширину подола). Соотношение длины халата к ширине подола в монгольском традиционном костюме — 4:3. Костюм калмыцкого монаха имеет длину 152 см, ширина его подола со стороны спины — 136 см, т. е. соотношение примерно 6:5 и также показывает большую ширину халата. Наконец, отношение ширины рукава к его длине в традиционной монгольской одежде — 1:3; в описываемом нами калмыцком костюме — 1:4, т. е. рукав длиннее.

С описанным экземпляром одежды имеют сходство предметы одежды калмыцких священнослужителей, сохраняющиеся до настоящего времени, а также распашные халаты мирян, о чем свидетельствуют материалы полевых научных исследований.

Таким образом, пропорции калмыцкого костюма свидетельствуют о несколько ином силуэте национальной одежды, которая в халате монашества, имевшем строго регламентированную конструкцию, сохранила традиционный крой. Сравнение основной пропорции (длина изделия/ширина подола) в других костюмах показывает также несколько большую ширину подола: 152 см /136 см (овчинный *цегдг*, инв. № из колл. РЭМ), 152 см /133 см (нижнее платье *терлг*, инв. № 369-71 из колл. РЭМ), 63 см /77 см (мужская рубаха из ситца, инв. № 20393 колл. РЭМ).

Распашная одежда без плечевого шва, свободного покроя, расширяющаяся книзу за счет боковых клиньев без дополнительной пришивной полы, с почти прямым рукавом и силуэтом, немного расклешенным внизу, по мнению Л. Л. Викторовой, была характерна в прошлом для хуннского типа и имеет аналоги с одеждой древних


Верхнее платье якутов — сон

и современных среднеазиатских народов[42]. В этом плане представляет интерес сравнительный анализ конструкции распашной одежды якутов — одного из древнетюркских народов, предки которого в прошлом расселялись на территории Предбайкалья, смежной с территорией формирования ойратских народов в I тыс. н. э. Верхнее платье якутов — сон — шили из кобыльей, телячьей или коровьей шкуры, его летний вариант шили также и из тонкой ткани на подкладке.

Конструктивными особенностями якутского сон являются отложной воротник, высокая талия, узкая плечевая часть и широкий низ платья, образованный за счет дополнительных клиновидных двух-трех вставок; широкий в плечевой части рукав, образующий за счет множества складок буфы, сужающийся к запястью (см. рис. из книги В. Л. Серошевского «Якуты. Опыт этнографического исследования», 2-е изд. — М., 1993. — С. 319-320). Как видно, основные характеристики кроя имеют сходство с конструкцией калмыцкого халата.

---

[42] *Викторова Л. Л.* Монголы... — С. 40-42.

Крой распашной одежды с боковыми расширяющимися книзу клиньями и симметричными бортами, свободно облегающими торс, характерен для калмыцкого костюма. По свидетельству калмыцких мастериц, ширина подола платья должна быть настолько большой, чтобы край его можно было бы поднять на вытянутой вверх руке[43]. Такой крой традиционной одежды нельзя назвать экономичным, он явно восходит к древнейшим этническим стереотипам.

1. 2. Проблема «локативного кода» в культуре калмыков и возможной смены стереотипов

Существуют два основных локативных кода в освоении культурного пространства у тюрко-монгольских народов Центральной Азии. Первый ориентирован на восток и почитание восходящего солнца; он характерен для тюркских народов Южной Сибири, монголов до раннего средневековья[44], а также для западнобурятской

---

[43] По информации к.ф.н. Д. Б. Гедеевой. На наш взгляд, это утверждение нельзя понимать буквально: при ширине подола более 3 м затруднено свободное движение. Речь идет, видимо, о достаточно большой ширине подола, не сковывающей движения без использования разрезов по бокам.

[44] Эту точку зрения высказывали В. В. Бартольд, Х. Лувсанбалдан. См.: Бартольд В. В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // ЗВОРАО. Пг., 1921. Т. 25. Вып.1-4; Лувсанбалдан Х. Слова, обозначающие стороны света в "Джангаре", их семантика и символика // Исследования по грамматике и лексике монгольских языков. — Элиста, 1985.

традиции. Второй ориентирован на юг и почитание полуденного солнца. Его появление у монголов исследователи связывали с влиянием китайской культуры, осуществленным через киданей; южная направленность отмечается у восточных бурят. Несмотря на наличие двух систем отсчета в бурятской культуре, в целом, как отмечает Т. Д. Скрынникова, прослеживается стремление к актуализации единого локативного кода освоения культурного пространства: «... все переводчики бурятских сказок направление вправо передают как запад, актуализируя для всех бурят юг как основное направление, хотя большая часть сказок записана от западных бурят, для которых правой стороной был юг при ориентации лицом на восток»[45]. Для тюркских народов Южной Сибири в целом характерна восточная ориентация жилища.

В калмыковедческой литературе отмечены общемонгольская традиция почитания полуденного солнца и ориентация на дневное светило. Тем не менее имеются свидетельства о древнейшем доминировании локативного кода, построенного на сакрализации востока. До начала XX в. сосуществовали две основные системы ориентации, согласно освоенному пространству кибитки: на восток (в монастырских кочевых храмах на этой стороне располагался вход) и на юг (в жилищах скотоводов-калмыков).

---

[45] *Скрынникова Т. Д.* Символическое сакральное пространство бурятского фольклора // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития и модернизации. Вып. 2. — Иркутск: Оттиск, 2003. — С. 76.

Исследование устных текстов как знаков этнической культуры, ее сакрального поля показывает: в фольклорных памятниках прослеживается многослойность семантики, что является причиной неоднозначной трактовки терминов, связанных с категорией пространства. Так, эпическая страна Бумба, согласно одним авторам, находится на юге, другие ученые понимают текст памятника иначе, и, по их мнению, расположение идеального государства в героическом эпосе «Джангар» связано с востоком[46]. Различие обусловлено выбором системы (кода) освоения пространства, на которую ориентируются ученые: на юг или на восток. Обращение к тексту, содержащему точное определение места нахождения страны Джангара «*нарн һархин үзгт*»(в стороне восхода солнца), показывает, что Бумба расположена на востоке[47]. Страна Бумба в эпических сказаниях представляется прародиной; с местоположением этнических территорий в традиционной культуре исследователи также связывают ориентацию погребений.

В похоронных ритуалах калмыков зафиксирована традиция ориентации погребений, располагающихся по оси запад-восток, лицом к прародине — на восток. Для большинства этнических групп монголов и бурят в погребальном ритуале характерна ориентация умершего головой в северном направлении, что рассматривается как возможная локализация иного мира на

---

[46] *Лувсанбалдан Х.* Слова, обозначающие стороны света в "Джангаре", их семантика и символика // Исследования по грамматике и лексике монгольских языков. — Элиста, 1985. — С. 40.

[47] Джангар. Калмыцкий героический эпос. — М.: Наука, 1990. — С. 298.

севере[48]. Но исследователи также приходят к выводу, что представления о разных душах связаны с выделением монгольских и бурятских знаний о мире предков, который находится на юге, и мире умерших, который локализуется на севере[49]. С этой точки зрения значимой оказывается ориентация лица погребаемого, которое обращается к югу, миру предков и, возможно, — прародине.

Восточный код освоения пространства сохранился у калмыков в сакральной сфере: эпосе, представлениях о локализации «жизненной силы» у мужчин с левой стороны и в системе, зафиксированной в молитвенных текстах.

Но «восточный» код освоения пространства (с ориентацией на восток) сменился «южным» кодом (с ориентацией на юг). При этом исходная позиция человека, осваивающего пространство, могла измениться.

Такая смена соответствует в целом переходу от «тюркской» системы освоения пространства (жилище ориентировано на восток, но отсчет ведется, исходя из позиции «спиной к двери») к «монгольской» (жилище ориентировано на юг, отсчет сторон ведется, исходя из позиции «лицом к двери»). В таком случае сторона «*ар*» («позади»), в «южном» локативном коде маркирующая север, в первоначальной системе ориентиров на восток должна быть связана с западной стороной. Однако в текстах эпических сказаний, в которых, как показал

---

[48] *Батоева Д. Б., Содномпилова М. М.* К вопросу о локализации загробного мира в мировоззрении монгольских народов // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития. — Иркутск, 2004. — С. 11.

[49] *Батоева Д. Б., Содномпилова М. М.* Указ. соч. — С. 18.

Х. Лувсанбалдан, присутствует «восточный» локативный код, эпитет «*ар*» применяется по отношению к идеальной стране богатырей Бумбе, расположенной на востоке. На наш взгляд, термин «*ар*» означает восток при ориентации в древней системе, оставшуюся «позади» прародину.

В горизонтальном членении освоенного, а значит сакрализованного пространства основными параметрами в калмыцкой традиционной культуре являлись понятия «впереди/позади», «справа/слева», при исходной позиции человека в глубине кочевого жилища лицом к двери, размещенной на южной стороне. Кибитка калмыков, таким образом, имела ориентацию по четырем сторонам света, которые обладали специфическими характеристиками.

Соответствие стороны «*ар*» (позади) востоку возможно лишь, исходя из позиции человека, вошедшего в жилище, расположенное входом на восток. «*Ар*» — позиция человека, выражение «*нарн һархин ар бий*» означает положение оставившего восходящее солнце за пределами жилища («сам за восходящим солнцем», поскольку ориентация связана с находящимся в жилище человеком). Понятие «сам за восходящим солнцем» совпадает с позицией человека, стоящего спиной ко входу, согласно которой левая сторона связана с мужской половиной жилища.

Соответствие левой стороны мужской половине зафиксировано в традиционных калмыцких представлениях о человеке (мужская жизненная сила находится в левой половине тела, слева мужчина обязан носить нож, в отличие от монголов, у которых нож в ножнах подвешен к поясу с правой стороны), а в жилище оно воз-

можно лишь, исходя из позиции «спиной к двери». Эти ранние представления предков калмыков о человеке относятся к принципиально иной системе ориентации, характерной для тюркских народов Южной Сибири. Термину «*ар*», оказывается, присуще значение «восток, который находится за спиной вошедшего в жилище», и данная позиция схожа с положением эпических богатырей, в речи которых упоминается «*Ар Бумба*»: они ведут борьбу далеко на западе. Вероятна взаимосвязь термина «*ар»* с терминами, образованными от корня ар/ур, который исследователи связывают с понятием утренняя заря, рассвет, т. е. также востоком[50].

В отличие от позиции, определяющей положение человека по отношению к востоку, «оставшемуся позади», в калмыцком кочевом жилище зафиксирована иная позиция, соответствующая монгольской: лицом ко входу в кибитку. Исходя из такого положения человека, в жилище мужской половиной считалась правая, хотя внутренняя организация оставалась неизменной. Можно предположить, что смена исходной позиции связана с изменением ориентации жилища на юг и, соответственно, локативного кода. Принцип «лицом ко входу» характерен и для буддийских текстов, в которых отражена восточная ориентация, так как в храмовых кибитках дверь располагалась на востоке. Вероятна следующая модель смены локативного кода: от «восточного» с позицией «спиной ко входу» в жилище — к «южному» с позицией «лицом ко входу» с последую-

---

[50] *Дугаров Д. С.* К этимологии терминов юурэн, уур, уури // Советская этнография. — 1981. — № 1. — С. 98 — 102.

щим переносом этой позиции в ориентацию храмовых кибиток, установленных входом на восток.

Таким образом, восточная ориентация сохранилась у калмыков в сакральной сфере: представлениях о локализации жизненной силы у мужчин с левой стороны и в «восточной» системе, зафиксированной в молитвенных текстах. «Левую» направленность мужской стороны исследователи связывали с левосторонним запахом традиционного распашного костюма тюрков Сибири: Л. Л. Викторова считает этот стереотип противоположным этническому стереотипу монголов с «правой» мужской стороной в юрте и правосторонним запахом традиционного халата[51]. Можно было бы считать калмыцкие представления определенными тюркскими компонентами в этногенезе ойратских племен. Но существует мнение, согласно которому «левосторонний» запах одежды являлся характерным для ранних монголоязычных племен, сменивших, как и кидани, и ориентацию жилища, и манеру ношения халата[52].

В целом в калмыцкой традиционной культуре обнаруживаются свидетельства стадиальной смены локативного кода освоения пространства и сосуществования различных его типов в определенных памятниках.

Эпические тексты «Джангара» исследователи рассматривали в основном с применением «южного» кода, наиболее распространенного у монгольских народов. Х. Лувсанбалдан первый обнаружил присутствие у них

---

[51] *Викторова Л. Л.* Монголы... — М., 1980.

[52] *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. — М.: Наука, 1987.

«восточного» кода. Основой различного понимания текста эпических памятников является выбор локативного кода (его раннего «восточного» варианта, сходного с традицией тюрков Южной Сибири и сохранявшегося в храмовой традиции до XX в., или позднего «южного» варианта, основного в мировоззрении простых скотоводов).

В бытующих до настоящего времени устных формах буддийских молитв божествам, связанным со сторонами света, присутствуют зачастую два локативных кода, что объясняется сосуществованием у калмыков двух стереотипов традиций отсчета стран света. При перечислении сторон света в канонических молитвах дхьяни-буддам и их семействам калмыки используют логически стройную систему, восходящую к древнемонгольской системе ориентации в пространстве, основанной на почитании востока и установке жилища входом к восходу солнца с позиции человека, стоящего лицом ко входу. Но в устных формах молитв дхьяни-буддам или в заключительных частях канонических в целом текстов встречается использование иных систем маркеров освоенного пространства. Как правило, оно выражается в замене понятия «правый» на термин «передний» по отношению к южной стороне. Переход от одной системы отсчета сторон света к иной, совмещение в едином тексте двух ориентиров отражает стереотипы поведения и мировоззренческих основ в освоенном пространстве кочевников-калмыков.

Фиксация в «буддийской» передаче древнего почитания востока восходит к общемонгольской системе маркирования пространства. Сакральное пространство культуры связано с представлениями о традиционных тер-

риториях, прародине, а также о мире предков. Одновременное сосуществование двух систем в отсчете пространства объясняет некоторые противоречия в текстах культуры. Однако, на наш взгляд, наличие «восточного» кода в буддийских священных текстах свидетельствует о его сакральности в калмыцкой культуре, ориентированной на восток, несмотря на бытование в народной культуре «южного» локативного кода, характерного для ориентации в кочевом жилище.

Таким образом, у калмыков до начала XX в. наблюдалось сосуществование обоих локативных кодов: в сакральной сфере — восточного, а в бытовой — южного[53]. Выводы о существовании разных систем ориентации актуальны, так как в литературе долгое время превалировало мнение о едином локативном коде у всех монгольских народов, построенном по принципу ориентирования в юрте. В свете новых источников можно сделать вывод о том, что на раннем этапе для предков западных монголов (ойратов) была характерна восточная ориентация, которую мы связываем с местоположением прародины.

Актуализация единого локативного кода в культуре калмыков прослеживается в культурах родственных народов и связана с народной культурой. Сакральное пространство осваивалось с использованием архаичного — «восточного» локативного кода. Однако восточный локативный код в культуре ойратов, как и у монголов,

---

[53] *Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И.* Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. — Элиста, 2005.

сменился южным. Причиной изменения системы маркеров пространства (этнических маркеров!) стало влияние иноязычных народов. Высказывалось мнение о значительном влиянии на монголов китайской культуры через посредство киданей. Время формирования новых стереотипов, этнических маркеров организованного пространства — не позднее X в.[54].

Как показывают исследования монголоведов, у разных монгольских народов смена этнического локативного кода произошла на разных уровнях. Если у монголов южная ориентация, сосуществуя с поклонением как восходящему, так и полуденному солнцу, стала превалирующей, то у разных групп бурят актуальными в культуре оказались разные локативные коды, причем у восточных бурят, наиболее близких к монголам по культуре, актуализировался «южный» локативный код. В отличие от других монголоязычных народов, у которых ориентация либо сменилась в средневековый период (монголы), либо сосуществовала в разных этнических группах (согласно Т. Д. Скрынниковой, у западных бурят — «восточный» код, у восточных — «южный» код), в культуре калмыков до настоящего времени в сакральных текстах (буддийских по происхождению) сохраняется память о восточном локативном коде, но в светской среде как до XX в. (под влиянием смены ориентации кочевого жилища), так и ныне ориентация по странам света исходит из позиции лицом к югу.

Таким образом, у калмыков в сакральной сфере (в

---

[54] *Бартольд В. В.* К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // ЗВОРАО. — Пг., 1921. Т. 25. Вып.1-4.

прошлом в буддийских монастырях и молитвах) и мирской жизни сосуществовали разные локативные коды. Сакральное пространство в калмыцкой культуре оказывается взаимосвязанным как с древним локативным кодом, восходящим к почитанию востока, так и сменившим его локативным кодом, ориентированным на юг. Оба кода сохранялись в контексте буддийской культуры, причем письменная буддийская традиция и ориентация храмов отразили «восточный» код, устная традиция и ориентация жилища — «южный» код, но семантика центра как места расположения очага и огня, связующего части мира по вертикали, зафиксирована даже в буддийских молитвах. Сочетание различных локативных кодов в отдельных текстах культуры определяет их противоречивость и приводит к неоднозначной их трактовке.

Вопрос о возможной смене манеры ношения распашной одежды прямо связан со сменой этнических стереотипов и этнической спецификой в разных сферах материальной культуры.

Смена направления запахивания одежды равнозначна трансформации стереотипов и в традиционной культуре равноценна изменению этнических ориентиров и даже места человека в мире. Так, М. В. Крюков в коллективной монографии, посвященной китайскому этносу в период централизованных империй, отмечает справедливость утверждения Л. П. Сычева о том, что ханьские барельефы, на которых древние китайцы изображены в одежде с левым запахом, следует рассматривать как отражение древнего обычая, согласно которому одежда умершего должна запахиваться налево. Подобный халат «си», предназначенный для покойника, упо-

минается в документах в связи с процедурой выдачи одежды для умершего[55]. Тем не менее М. В. Крюков, упоминая находку левозастежной женской одежды в погребении XIV в., считает этот факт данью новому времени, так как древние традиции по мере развития контактов и изменения политической обстановки даже в Китае постепенно подвергались корректировке, и ко времени господства Юань монгольские традиции становились приемлемыми. Констатируя подобные изменения в китайской среде, автор делает вывод, что супруга цзоусяньского знатока конфуцианского канона Ли Юйаня, в погребении которой найдена «варварская» одежда, уже при жизни ходила в халате, запахнутом на манер кочевников — налево. Это заключение известный этнограф делает с учетом сведений о том, что супруг погребенной также допускал «варваризацию» и имел высокие сапоги монгольского типа[56].

Возможную смену этнических приоритетов в таком компоненте материальной культуры, как одежда, следует рассматривать в контексте всей традиционной культуры. Известно, что одежда у монголов является одной из значимых ценностей: к примеру, ею не принято было делиться. Принятие гипотезы о смене стороны запаха у монгольских племен под влиянием китайской культуры (посредством влияния киданей или

---

[55] *Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. — М.: Наука. 1983. — С. 194.

[56] *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. — М: Наука, 1987. — С. 122. М. В. Крюков этот абзац завершает словами: «Поистине, времена меняются, и мы меняемся вместе с ними».

других монголоязычных племен, территория расселения которых близка китайцам) означает утверждение изначальной тождественности манеры ношения распашного типа одежды у тюркских и монгольских народов Центральной Азии.

Характеристики "правый-левый" — главные этнодифференцирующие признаки, выделяемые исследователями запашной одежды для представителей тюркоязычного и монголоязычного кочевого мира. Для первых характерен халат с запахом на левую сторону: верхний борт, верхняя пола были левыми. Подобный тип одежды тюрков прослежен по каменным изваяниям раннего тюркского времени[57]. Для вторых характерен халат с запахом на правую сторону: правый борт, правая пола были верхними, о чем свидетельствовал и В. Рубрук[58], и другие авторы XIII в. Так, по сведениям китайского дипломата Пэн Да-я (1233 г.), у монголов «... верхнего платья пола запахивается направо, а борт квадратный. Раньше оно шилось из грубого сукна и кожи, а теперь из полотна, шелка. Цвет выбирается красный, фиолетовый, пурпуровый и зеленый. Рисунки на тканях — изображения солнца, луны, дракона и феникса. И это без различий между благородными и подлыми». Комментатор Сюй Тин отмечает некоторые черты сходства одежды монголов того времени с китайской: «Я, Сюй Тин, в свое время также изучал его (верхнее платье черных татар. — *Пер.).* Оно сшито точно, как по образцу древнего

---

[57] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов... — С. 13.

[58] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. — М., 1957.

шэнъи. Один только борт, как у верхнего платья даосского монаха в нашем государстве»[59].

По мнению известного монголоведа Л. Л. Викторовой, наличие аналогов отдельным элементам монгольской одежды у других народов во многом объясняется древними культурными связями народов Центральной Азии. «Известно, что древние и современные народы Центральной Азии по покрою переда и запахиванию одежды четко разграничиваются на тюрок с левосторонним запахом и монголов с правосторонним. К группе монголов относятся в этом плане барга, маньчжуры, орочи, ороки, нанайцы, различные тунгусо-маньчжурские народы Северо-Восточного Китая, кидани, тогоны и их предки»[60], т. е. тюркская одежда по сравнению с монгольской «была как бы зеркальным отражением». Монголовед Л. Л. Викторова, в отличие от китаеведа М. В. Крюкова, настаивает на том, что уже дунхуская, а затем сяньбийская одежда имела правосторонний запах, т. е. разделение тюркской и монгольской ветвей алтайского мира происходило одновременно с утверждением приоритетов в различных сферах материальной культуры. Тюркский тип одежды восходит к одежде хуннов, отличавшейся от монгольской другими пропорциями: большей шириной, в том числе у рукавов в кистевой части, иным покроем ворота, наличием клиньев в боковых частях, другим принципом раскроя ткани[61]. Опираясь на свидетельство «Истории династии Суй» о

---

[59] «Краткие сведения о черных татарах « Пэн Да-я и Сюй Тина // Проблемы востоковедения. 1960. № 5. — С. 140.

[60] *Викторова Л. Л.* Монголы... — С. 40.

[61] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов...1978.

том, что «одеяние их [южных шивэев — *Э. Б.*] одинаково с киданьским», Л. Л. Викторова приходит к выводу: прямые аналоги монгольскому халату имеются в одежде киданей. Судя по материалам фресок, обнаруженных при раскопках киданьского мавзолея в Маньчжурии, и по рисункам китайских художников, одежда киданей близка монгольскому халату «с неширокой проймой, небольшим припуском (для свободного облегания), нешироким рукавом, строго симметричного покроя по поперечной и продольной оси, с пришивным правым (верхним) полотнищем, наглухо застегивающимся под рукой и на правом боку, с вырезом ворота строго по шее»[62]. В другом месте этот автор перечисляет народы, для которых в прошлом характерно было ношение этнически-специфического костюма, имеющего правосторонний запах: «В китайских источниках есть краткие описания особенностей одежды сяньбийцев, их ответвления — тогонов, а также ухуань, предками которых во 2-й половине I тыс. до н. э. были дунху, а во II тыс. до н. э. и ранее — племена жунско-диского этнического массива, обитавшие севернее и западнее Хуанхэ. В те времена ближайшими соседями Китая были племена жун-ди, которых первоначально источники относили к единому комплексу скотоводческих племен. В IV в. до н. э. правитель царства Чжао заимствовал для населения своей страны одежду сяньбийцев — дунху, которые считались генетически связанными с шаньжунами»[63].

---

[62] *Викторова Л. Л.* Монголы... — С. 36-37.

[63] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов... — С. 13.

Таким образом, с одной стороны, имеется аргументированное мнение монголоведов о наличии правостороннего запаха у родственных монголам народов. Конкретные данные касаются одежды киданей, о которых китайские источники говорят, что они родственны шивэйцам; об этом же свидетельствуют каменные изваяния, обследованные разными учеными. С другой стороны, некоторые китайские изобразительные материалы представляют разные манеры ношения одежды теми же киданями, сопряженные с половыми различиями. С точки зрения М. В. Крюкова, заимствование нового обычая запахивания одежды должно было произойти до XIII в., вероятно, через киданей. Данную проблему исследователь поднимает, обращаясь к материалам XIII в. и оговаривая, что некоторые семьи могли использовать старую манеру ношения распашной одежды (с застежкой налево) и после принятия в целом китайской традиции правостороннего запаха. М. В. Крюков не рассматривает возможность присутствия в изображениях фресок женщин-служанок, представлявших тюркскую культуру. Вопрос о том, подвергался ли традиционный монгольский халат изменениям по части смены запаха, поставленный М. В. Крюковым, на собственно монгольском материале еще недостаточно исследован.

На наш взгляд, при рассмотрении этой проблемы необходимо привлечение данных по другим компонентам материальной культуры, в частности, по жилищу, а также материалов об ориентации по странам света. Подобная постановка вопроса представляется правомерной, исходя из признания кардинальных изменений в монгольской культуре под влиянием киданей в период воз-

вышения последних. Различные варианты сохранения древнего восточного или более позднего южного локативных кодов свидетельствуют о смене приоритетов. Как известно, для китайской культуры с древности характерна южная ориентация жилища и поселений. У монголов восточная направленность при определении сторон света присуща архаическому пласту эпоса «Джангар»[64]. Но ориентация монгольской юрты на юг появилась, по мнению исследователей, под влиянием китайцев, осуществленная через киданей. Таким образом, для традиционной культуры допустима принципиальная возможность смены ориентиров и стереотипов. Изменения в материальной культуре жилища для тюркоязычных и монголоязычных народов «восточного» локативного кода под влиянием китайской культуры на «южный» код позволяют сделать вывод о возможности смены ориентиров и в другом компоненте материальной культуры — национальном костюме.

Дополнительным аргументом может служить следующий факт. Верхняя одежда монголов называется «энгэртэй дээл» (для холодного времени) или «тэрлиг» (для теплого времени, крой одинаков). Энгэр — особый квадратный выступ верхнего борта, располагающийся по линии ключицы. «Слово «энгэр», кроме того, служит синонимом слова «южный», которое в монгольском языке однозначно словам «перед», «передний». Поэтому энгэр обозначает вообще переднюю часть одежды, ее пере-

---

[64] Лувсанбалдан Х. Слова, обозначающие стороны света в «Джангаре», их семантика и символика // Исследования по грамматике и лексике монгольских языков, — Элиста, 1985.

дние борта... Спинка называется ар тал (задняя сторона). Так одежда делится по горизонтальной оси симметрии, что отражено и в названиях основных частей стана, и в раскрое»[65]. Таким образом, система ориентации в пространстве отражается в терминологии одежды, и термины, применяющиеся к характеристикам сторон света, используются в описании наплечной одежды. Если изменение локативного кода имело место в культуре монгольских народов, то синонимическое значение слова «энгэр» — «южный» — восходит к периоду смены системы ориентации жилища на юг и утверждения у монголов южной ориентации как превалирующей. Таким периодом, считают ученые, являлось время около X века. Плано Карпини оставил свидетельство, что монголы в XIII в. поклонялись югу и тем самым предкам — «уракши эргуху»[66].

Если монголы испытали достаточно сильное влияние в сфере географической ориентации в пространстве, сменив ориентацию не только жилища, но и поселений, то они могли заимствовать и систему приоритетной стороны в манере ношения халата. Утвердив южную ориентацию в качестве главенствующей, кидани могли назвать и главную (верхнюю, переднюю) часть халата по наименованию «передней» стороны. Таким образом, семантика названия энгэр, включающая значение «пере-

---

[65] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов... — С. 10.

[66] *Гомбоев Г.* О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини // Труды Восточного отдела Императорского археологического общества. — СПб., 1859. Ч. 4. — С. 242.

дний, южный», свидетельствует о возможной смене ранними монголами манеры ношения одежды. В таком случае древняя ориентация юрты (на восток) и система запаха (налево) могли совпадать с тюркскими, а смена манеры ношения одежды привела к утверждению правосторонности, характерной для национального костюма многих тунгусо-маньчжурских народов.

Представляется важным отметить следующее. Несмотря на функциональное соответствие частей юрты у тюркоязычных и монголоязычных кочевников, названия, прилагаемые к ним (по линии "правое-левое", условно нами называемые "характеризующие этническую идентичность"), противоположны. К примеру, у алтайцев делению пространства юрты на левую/мужскую и правую/женскую стороны соответствовало представление о южной/мужской и северной/женской половинах неба[67]. Таким образом, в традициях тюркоязычных кочевников встречается противопоставление двух частей юрты: «левое — мужское — юг» и «правое — женское — север», хотя в целом общераспространенным является наименование мужской/южной стороны «правой», что связано с общим значением понятия «правый» (и у монгольских народов, и у тюркских народов Южной Сибири) как «правильный». Но указание позиции осваивающего пространство «от входа» предполагает другое соответствие: южный — мужской — левый; северный — женский — правый. Данная схема в целом не соответствует положительной семантике понятия «правый»,

---

[67] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. — Новосибирск, 1988. — С. 61.

закрепленной в языке и обычаях ряда тюркоязычных и монголоязычных народов.

Здесь необходимо внести уточнение по поводу приведенных сведений об алтайской юрте. В коллективной монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир»[68] указывается основная маркировка позиции осваивающего пространство «от входа», но мужская сторона тюркской юрты называется «правой от входа»: «Обыкновенно южная, правая от входа сторона считалась мужской, противоположная — женской». Такой отсчет возможен при позиции осваивающего пространство изнутри юрты, а не «от входа»: южная/мужская сторона в юрте, стоящей входом на восток, будет правой только при позиции и глубины юрты, а от входа данная сторона будет левой. Такое обозначение отмечено авторами монографии относительно алтайской юрты на с. 61: «Подобно тому, как пространство юрты делилось на левую (мужскую) и правую (женскую) стороны»[69].

В традициях монголоязычных народов присутствует другая оппозиция: "правое — мужское — запад" и "левое — женское — восток".

Однако смена бинарных оппозиций в терминологии жилища не означает различия во внутренней организации пространства юрты: и у тюркских, и у монгольских народов, в том числе калмыков, мужская половина находится по левую руку для входящего в дверь кочевого жилища. Таким образом, сопоставление этнодифферен-

---

[68] Там же. С. 63.
[69] Там же. С. 61.

цирующей символики одежды тюрков и монголов в древности с системой деления пространства кочевого жилища позволяет сделать вывод, что подобное противопоставление в традиционной культуре является знаковым: верхний борт у тюркоязычных и монголоязычных народов оказывается соответствующим мужскому началу.

Для традиционной культуры монголов характерна антропоморфная картина окружающего пространства, поэтому важным моментом является изучение соответствия сторон и пола. В калмыцкой традиционной культуре считается, что душа-жизненная сила находится у мужчины слева, у женщины справа, поэтому мужчины носили в левом ухе серьгу, у левого бока — нож, на левой руке — кольцо. Именно с левой стороны к поясу подвешивали калмыки-мужчины небольшие предметы, и «каждый предмет имеет на поясе свое место»[70]. Значимым является расположение острого металлического изделия — ножа, который выступает в культурах монголоязычных народов символом мужского начала, возможной заменой мужчины (так, для защиты от нечистой силы при отъезде хозяина в дом на ночевку приглашали родственника-мальчика либо на кровать хозяина помещали топор или нож).

Известно, что у замужних женщин косы считались магическим хранилищем жизненной силы супругов. По

---

[70] Каталог костюмов астраханских калмыков первой Международной выставки исторических и современных костюмов и их принадлежностей в С.-Петербурге (с приложением статьи «Одежда и ремесла астраханских калмыков»), издание Управления калмыцким народом. — Астрахань, 1902.

свидетельству И. Бентковского, скромная женщина-калмычка вместо слов благодарности мужу должна была погладить свою левую косу, т. е. левая сторона в этом обычае вновь выступает в качестве мужской[71]. Таким образом, отдельные элементы духовной культуры калмыков подтверждают возможную взаимосвязь мужской стороны с левой стороной, что в традиционном обществе могло стать и связующим звеном с системой запаха одежды. Но в одежде мужчин-монголов подобная взаимосвязь не прослеживается. В монгольском костюме длинный матерчатый пояс (7-8 м), которым оборачивался торс, служил не только своей прямой цели, но также поддерживал спину и позволял мужчине держать за пазухой мелкие вещи[72]. С левой стороны монгольские мужчины за пояс заправляли кисет для табака (далин), причем манера его ношения демонстрировала орнаментированные удлиненные части четырехугольного мешочка, выступавшие одна над другой, что можно видеть на фотографиях начала XX в. По изобразительным материалам можно заключить, что нож в ножнах располагался у монгола с правой стороны на поясе[73]. Л. Л. Викторова пишет: «Нож (ху-

---

[71] *Бентковский И.* Женщина-калмычка Больше-Дербетского улуса... — С. 106.

[72] *Жуковская Н. Л.* Кочевники Монголии. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 150. Как пишет Н. Л. Жуковская, в современной Монголии крупная поклажа у мужчин обычно прикреплена к седлу коня, а мелкая (деньги, спички, кисет с табаком, пачка сигарет) спрятана за пазухой.

[73] *Ядамсурен У.* Народный костюм Монгольской Народной Республики. — Улан-Батор, 1967. Прорисовки основных типов костюма даны также в книге Д. В. Сычева: *Сычев Д. В.* Из истории калмыцкого костюма... — С.110-113.

туг) в железных ножнах (гэрд) и теперь носится на поясе с правой стороны»[74]. Такое соответствие правой стороны «мужскому» предмету (ножу) объясняется, на наш взгляд, взаимосвязью с определением мужской правой половины юрты.

Смена этнического маркера монгольской одежды — манеры запахивания халата — возможно, связана с проблемами этногенеза и становления этнических стереотипов у тюрко-монгольских народов.

Для традиционной культуры монгольских народов XIII в. характерны превалирование южной ориентации в жилище и наличие правостороннего запаха халата — это положение следует принять в целом, так как «восточный» код сохранялся только у западных бурят и в буддийской сфере, ставшей нишей сохранения сакрального наследия у калмыков. Изобразительные материалы по костюму калмыков позволяют считать правосторонний запах характерным для этнической культуры, хотя конструкция калмыцкой традиционной одежды ориентирована на симметричный крой бортов халата.

В то же время имеются сведения, свидетельствующие как о сохранении принципа приоритетности левой стороны в одежде, так и о существовании обычая правостороннего запаха. Так, У. Д. Душан писал: «Бешметы, шубы и т. д. застегивались с левой стороны, ибо лица, застегивающие свою одежду с левой стороны, еще не испорчены и верны традициям предков». Также грехом в начале XX в. считалось носить рубаху-косоворотку, таких лиц называли «обрусевшими», неверующими, не признающими калмыцких обычаев и относились к ним

---

[74] *Викторова Л. Л.* Монголы... — С. 33.

недружелюбно»[75]. У У. Э. Эрдниева, исследовавшего также материалы по культуре калмыков начала XX века, указывается, что «бишмюд запахивался на правую сторону и застегивался на маленькие крючки или пуговицы»[76]. Но на этой же странице этнограф, отмечая, что по данным И. Житецкого калмыцкий халат *лавшг* не застегивался, пишет по собственным полевым материалам: «Лабшиг запахивался на груди, левая половина заходила под правую и застегивалась часто на самодельные пуговицы или петли из шнура»[77]. Подобный принцип, согласно сведениям У. Э. Эрдниева, применялся и в женской безрукавке *цегдг*, которая обычно на груди никогда не застегивалась, но «на левой стороне грудного разреза исключительно для красоты пришивались четыре блестящие пуговицы овальной формы, а на противоположной стороне — ложные петли»[78]. Левосторонний запах на калмыцкой одежде прослеживается по некоторым изобразительным материалам — портрету калмыка Петера Августа работы П. Шенкеуса, гравюре «Калмык» неизвестного художника[79]. Таким образом, можно сделать вывод о том, что традиция левостороннего запаха сохранялась до начала XX в., но, возможно, лишь у некоторых групп калмыков, так как существовала и традиция

---

[75] *Душан У.* Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. № 1. — Элиста, 1976. — С. 47

[76] *Эрдниев У. Э.*, Калмыки. — Элиста, 1970. — С. 137.

[77] Там же. — С. 137

[78] Там же. — С. 146.

[79] *Борисенко И. В.* Калмыки в русском изобразительном искусстве. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1988. — С. 25.

правостороннего запаха. Подобное бытование двух традиций сопоставимо и с сохранением в различных нишах двух кодов освоения пространства, прослеживаемых в калмыцкой культуре.

К XIII в. сменился локативный код освоения пространства, что, по нашему предположению, было связано и с изменением позиции человека, осваивающего пространство: не спиной ко входу (что характерно для «начинающего движение по солнцу», «*герән зөв эргх*» и является отражением древнейшей системы отсчета сторон света, при которой Ар Бумба — на востоке, в стороне прародины), а лицом ко входу, т. е. ориентируясь на юг как главную сторону, находясь на почетной стороне юрты. Смена этой позиции означает изменение антропоморфной модели пространства: мужской стороной считается теперь не левая, а правая сторона жилища, при неизменности обычаев ее внутренней организации. Таким образом, смена локативного кода **с изменением позиции осваивающего пространство** должна иметь следствием и изменение стереотипа восприятия одежды как «внешней оболочки» человека. Усвоение иноэтнической традиции «южной» ориентации с изменением «позиции наблюдателя» должно привести к смене приоритетов в манере ношения одежды, которая теперь также стала соответствовать китайской. Но внешнее сходство системы запаха халата имело основой семантику взаимосвязи с гендерной соотнесенностью и приоритетом «мужской» стороны. Аргументами в пользу данной гипотезы можно считать бытующие до настоящего времени представления калмыков о левой стороне тела как месте расположения

жизненной силы мужчин, об опасности болезней, локализующихся в левой стороне, для мужского населения, а также о необходимости магической «охраны» жизненной силы посредством ношения кольца на левой руке, ножа с левой стороны, серьги в левом ухе. Сохранность подобных представлений наряду с консервацией в буддийской традиции «восточного» кода освоения пространства — свидетельство их сакрального характера.

Таким образом, аргументы китаеведов об изменении главного стереотипа в национальном костюме монголов могут быть подтверждены возможным общим изменением ориентации монголов по странам света, произошедшим, как считают отдельные исследователи, под влиянием киданей; взаимосвязью терминологии наплечной одежды с определением «передней» стороны; прослеживаемым в калмыцкой культуре соответствием мужскому началу левой стороны, несмотря на бытование общемонгольской оппозиции «правый-мужской» — «левый-женский», основанной на позиции человека в жилище. Мнение монголоведов об изначально присущем монгольским народам правостороннем запахе на одежде подтверждается как бытующей традицией, так и изобразительными материалами, в том числе каменными изваяниями. Но они датируются XIII в., что не противоречит положению о возможной смене этнических маркеров в материальной культуре монголоязычных народов, сменивших и места обитания под влиянием киданей, расширивших границы своего государства Ляо в X веке до Восточного Туркестана, Северного Китая, Тихого океана (после завоевания государства Бохай). Миграции, начавшиеся под влиянием киданей, считают исследователи, привели к смене традиционных мест проживания

других монгольских народов, в частности, проживавших в бассейне верхнего течения р. Амур.

Несмотря на преобладание у монголов правостороннего запаха, у калмыков до начала XX в. сохранялись древние представления о левостороннем запахе распашного типа одежды. Соответственно данной традиции и в отличие от монголов калмыки с левой стороны носили и нож, выполнявший среди других функций и функцию магической защиты жизненной силы мужчины. Для монголов традиция определяла ношение ножа с правой стороны. Но одежда калмыцких буддийских священнослужителей запахивалась направо, как у монголов — об этом свидетельствуют многочисленные фотоматериалы.

Этнические стереотипы способа ношения распашной (древнейшей по происхождению) одежды оказываются связанными со способами освоения пространства. Два основных способа ношения (с запахом слева или справа) распашной одежды, согласно разным источникам, характерны для калмыцкой традиции, что, вероятно, подтверждает предположения М. В. Крюкова о возможной смене монголами стереотипов — от левостороннего запаха одежды, характерного для всего кочевого мира к северу от Китая, к правостороннему, заимствованному через посредство киданей, как и ориентация на юг и поклонение полуденному, а не восходящему солнцу.

Таким образом, сохранность до XX в. представлений о левой локализации мужской стороны у калмыков, возможно, связана как с общемонгольскими ранними представлениями об антропоморфной картине мира, претерпевшими изменения, так и с тюркскими этническими компонентами, оказавшими, как считают исследователи, значительное влияние на культуру этничес-

ких предков калмыков в процессе этногенеза ойратских племен.

На наш взгляд, формирование этнических стереотипов должно было происходить в тесной взаимосвязи с мировоззренческими представлениями о месте человека в природе, об ориентации в освоенном пространстве, с антропоморфной моделью мира. Эти традиционные воззрения находились в зависимости от природного ландшафта и местоположения прародины племен, давших начало монгольским народам. Изменения локативного кода, которые произошли, как считают ученые, у всех монгольских народов под воздействием киданей, повлиявших и на миграционные процессы ранних монголов, отразились на выборе приоритетной стороны — основного ориентира жилища. Но изменение локативного кода в одной сфере материальной культуры могло иметь следствием и изменение манеры ношения одежды. Тем не менее ранние представления о взаимосвязи левой стороны и мужского начала, как и представления об этническом характере застежки с левой стороны, сохранились в культуре калмыков, несмотря на изменение позиции осваивающего пространство кибитки человека, которая определила формирование бинарной оппозиции мужской/правый — женский/левый.

В калмыцкой культуре на протяжении многих столетий сохранялся в закодированном виде в сакральном поле буддийской культуры ранний, архаический «восточный» код культуры. В этом состоит одна из специфических черт калмыцкой культуры. Характерными чертами также значимой сферы материальной культуры — одежды — стали консервация древнейших представлений о взаимосвязи мужского и левого начал в антропоморфной картине мира, особый крой традиционного костюма,

имеющий некоторое сходство с тюркским, а также отмеченные У. Д. Душаном представления о национальных традициях в способе застегивания распашной одежды. На наш взгляд, этноспецифические характеристики связаны не только с ролью тюркских компонентов в этногенезе ойратов — предков калмыков, но и с общим тюрко-монгольским наследием, так как изменения в материальной культуре, произошедшие у ранних монголов под влиянием киданей одновременно со сменой этнических территорий, были обусловлены мировоззренческим аспектом, а потому должны были иметь комплексный характер.

Этническое самоназвание калмыков — «улан залата хальмг» («калмыки с красной кисточкой»). Таким образом, главным этническим символом в народном костюме всегда являлась красная кисть — символ огня, солнца, вечной жизни, символ, введенный еще в 1437 г. Тогоном тайши для ойратов и ставший этническим признаком калмыков.

2. СЕМАНТИКА КОСТЮМА И УКРАШЕНИЙ КАЛМЫКОВ В СВЕТЕ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ

2.1. Традиционный калмыцкий костюм XIX – начала XX в.

С поселением в нижневолжских степях ойратские племена, находившиеся в стадии консолидации в единый калмыцкий этнос, оказались в новой среде. Ближайшими соседями калмыков стали ногайцы, туркмены, казахи, татары, русские, а также народы Северного Кавказа, с которыми установились межэтнические контакты. Основными сферами взаимосвязей являлись торговля, материальная культура, а также брачные отношения.

К моменту прихода в поволжский регион ойратские племена обладали материальной культурой, сходной с культурой их этнических предков. В национальном костюме главным типом одежды являлся распашной халат, подпоясывавшийся либо мягким поясом, либо кожаным ремнем. Одежда девушек не отличалась от мужской, что характерно и для других монгольских народов. Одежда замужних женщин представляла собой архаичного покроя костюм, состоявший из двух платьев: нижнего — *терлг*, верхнего (без рукавов, различной длины) — *цегдг*. По мнению Д. В. Сычева, традиционный халат имел сходство с поздним халатом торгоутов Монголии, полностью повторяющим крой и силуэт современного монгольского халата: «Можно с уверенностью говорить, что это был халат, в котором пришли калмыки в пределы России и о

котором говорилось выше: халат довольно широкий, свободно запахивающийся на груди, без скошенной верхней полы, закрепляющийся на правом плече, как на монгольском халате халха или торгоута ... Этим и объясняется, что путешественники описывали его и по аналогии называли кафтаном...»[80]. Однако отождествление одежды калмыков начала XVII в. и одежды родственных им торгоутов Монголии XX в., проживавших на иной территории на протяжении трех веков, не обосновано. Так, калмыцкий костюм за этот же период, по мнению большинства ученых, испытал значительное влияние одежды соседних народов. Длительные этнические контакты, проживание в едином государстве под властью маньчжуров (одежда которых имела подобный монгольскому прямоугольный выступ на верхнем борте) не могли не отразиться на костюме монгольских ойратов. Присутствие энгэра и общий силуэт запашной одежды торгоутов Монголии XX в. без привлечения дополнительных источников нельзя считать обоснованием его наличия в костюме ойратских племен в XVII в. Тем более, что, согласно Д. Баяру, прямоугольный выступ на верхней поле запашной одежды появился и у монголов только в период их пребывания в составе империи Цин[81]. Скорее отсутствие энгэра на распашной одежде калмыков свидетельствует о его позднем заимствовании ойратами.

В XVIII в. с началом академического изучения всех российских регионов было предпринято и этнографи-

---

[80] *Сычев Д. В.* Из истории калмыцкого костюма... — С. 18.

[81] *Д. Баяр.* К вопросу типологии плечевой одежды монголов XIII — XIV вв... — С. 124-130.

ческое описание калмыков. Согласно изобразительным материалам, собранным во время путешествия П. С. Палласа, распашная одежда, которую носили девушки и мужчины, а также пожилые женщины, имела меньшую длину, чем традиционная женская одежда типа *терлг* и *цегдг*, не требовавшая пояса и закрывавшая фигуру вместе с обувью. Одежда монашества продолжала оставаться традиционной, полностью схожей с древним халатом общего тюрко-монгольского типа. Но у мужчин, как можно судить по рисункам Хр. Гейслера к путешествию П. С. Палласа, а также рисункам, опубликованным И. Г. Георги[82], длина распашной одежды меньше, чем длина девичьего платья.[83] Эта тенденция подтверждается и другими материалами. Если разные изобразительные материалы XVIII в. фиксируют прямой силуэт, характерный для монгольского костюма, то на рисунках Е. Корнеева распашная одежда калмыков соответствует традиционным представлениям о ширине подола, который в расправленном виде может представить вытянутая вверх рука. Не вполне этим представлениям соответствуют экспонаты одежды калмыков из музейных коллекций: так, общая длина подола у платья *терлг* из коллекции РЭМ (инв. № 369-71) — всего 2 м 65 см, но для того, чтобы подол мог быть растянут на вытянутой руке, его ширина должна быть около 3,5 м. Такая широкая одежда изображена на иллюстрациях Е. Корнеева; общая длина по краю подола в описанном халате священнослужителя из РЭМ — 303 см,

---

[82] *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. — СПб., 1799.

[83] *Сычев Д. В.* Указ. соч. Таблицы 12-14.

что близко народному представлению о свободном крое одежды, не сковывающей ходьбу.

Изобразительные материалы, датированные позднее появления гравюр Е. Корнеева, свидетельствуют о том, что силуэт калмыцкого костюма остается немного расклешенным книзу, но ширина подола теперь не достигала больших размеров. Происходили отдельные изменения в стиле одежды при общем единстве конструкции.

В XVIII в. зафиксирован как изобразительными материалами, так и литературными источниками бешмет (*бүшмүд, бишмүд*) — костюм длиной ниже колен, отрезной по линии талии, с прилегающим силуэтом в верхней части и множеством сборок по линии соединения подола, отличающийся традиционным длинным рукавом, широким в верхней части, суженным к кисти, и высоким воротником-стойкой. Отделка галунами и плетеными шнурами, карманы на груди и украшение манишкой, надеваемой под бешмет, характерны для мужского костюма XIX в. Тем не менее четко прослеживается происхождение этого типа одежды, восходящего к распашному халату с шалеобразным воротником общемонгольского типа, сохранившемуся в костюме пожилых людей (как мужчин, так и женщин) и буддийского духовенства.

Принцип кроя мужского костюма отличается от халата: линия сборок, расположенная в традиционном халате в полуметре от линии плеча (т. е. на линии талии), продолжена и на бортах; вставной клин таким образом сменился отрезным подолом, расширяющим силуэт книзу. Рукав мужского бешмета, как и у традиционного халата, может быть без манжета или с манжетом, но форма последнего обычно не схожа с этой деталью монгольского ламского халата (такой манжет характерен

для женской одежды). Важная деталь бешмета — небольшой воротник-стойка, закрывающий шею со стороны спины на столько же, на сколько ее закрывал вшивной ворот распашного халата. Таким образом, в бешмете иная длина и подчеркнута линия талии. Но силуэт, как и у халата, расширен книзу, симметричные борта запахиваются в нижней части обычно направо, (что подтверждается У. Э. Эрдниевым, но противоречит данным У. Д. Душана), большая длина рукава на практике не мешает движениям из-за манжет или значительного сужения рукава к кисти.

Новые элементы в мужской одежде исследователи быта калмыков связывали с формированием иного стереотипа: «Происхождение бешмета чисто азиатское, но калмыцкий вкус признал необходимым подвергнуть его некоторым изменениям. Они носят его со сборками от одного бока до другого, с длинными рукавами, отлого стоячим воротником, а иногда с двумя узкими патронными карманами на груди»[84]. По свидетельству И. Бентковского, декоративные элементы (отделка галунами, использование маленьких круглых пуговиц), кожаные ремни с серебряными накладками и жилеты с расшитыми манишками являлись данью моде и использовались не всеми молодыми калмыками; по достижении солидных лет (после 40) мужчины вновь надевали распашной халат, передав пояс и принадлежности к нему сыновьям.

Как известно, девичий костюм и у монголов, и у ойратов, а затем и калмыков не имел отличий от муж-

---

[84] *Бентковский И.* Одежда калмыков Большедербетовского улуса // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. 2. — Ставрополь, 1869.

ского: об этом свидетельствуют все авторы, начиная от Плано Карпини, утверждавшего, что «девушек и молодых женщин с большим трудом можно отличить от мужчин, так как они одеваются во всем так, как мужчины», и В. Рубрука, подчеркнувшего единственное отличие их одежды: «платье девушек не отличается от платья мужчин, за исключением того, что оно несколько длиннее»[85].

Изменения, произошедшие с традиционным мужским костюмом, не могли не повлиять на девичью одежду. Девичий бешмет, или *бииз* — отрезное по линии талии платье с выемкой под мышками и рукавами, имевшими снизу разрезы. Сходство с мужским бешметом заключается в отрезном крое, широком подоле, облегающем силуэте верхней части с остроугольным вырезом на груди, который, как и у мужчин, украшался вышивкой золотыми или серебряными нитями, позументом. Рукава девичьего платья также широкие вверху, сужающиеся к кисти (часто — с манжетами), их длина превышает длину руки. Традиционный силуэт сохраняется в широком подоле, который расширяется за счет двухуровневого кроя, с множеством сборок. Узкая верхняя часть подчеркивает талию и скрывает грудь, что достигается стягивающим жилетом (камзолом). Платье калмыцкой девушки обязательно подпоясывалось матерчатым поясом, часто с украшениями. Таким образом, система кроя девичьего платья сохранила общие черты с мужским бешметом, но в нем есть такие особенности, как сплошной подол без запаха, а также прямой или округлой формы разрез на нижней части рукава. Но подобный крой ру-

---

[85] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. — М., 1957.



Женские костюмы калмычек. Конец XIX в.

Калмычка в национальном костюме и головном уборе «камчатка»



кава с разрезанными рукавами и выемкой под мышками был характерен и для костюма молодых мужчин; по лексическим данным, *бииз* называлось платье, которое носили до конца XIX в. и парни[86]; девичье платье также называли *бүшмүд*. В платье девушек и мужчин обязательно присутствовал пояс.

Женское платье, которое представительницы калмыцкого народа обретали право носить только после заключения брака, сохраняло во все времена традиционный крой и символику. Костюм замужней женщины включал два платья: терлик (*терлг*) и цегдык (*цегдг*). Нижнее платье *терлг* схоже с девичьим платьем *бииз* особенностями рукава и широким подолом. Рукав, как и на *бииз*, мог быть с разрезом снизу от подмышечной впадины до локтя[87], но часто имел глухое соединение. Его пропорции схожи с рукавом девичьего платья, множество складок (сборок) которого по линии соединения с верхней частью образуют буфы, вследствие значительной длины ткань на рукавах имеет поперечные складки. В этом платье верхняя часть свободна, не прилегает по линии талии, что связано с небольшим количеством платьев в гардеробе женщины-калмычки. Отличительной деталью *терлг* является глухая застежка посередине переда с прямоугольным вырезом борта справа, схожим с выступом энгэр на монгольском халате, но расположенным по линии талии. Воротник терлика гораздо выше, чем на девичьем платье, а передняя часть, прилегающая к застежке, обильно украшена вышивкой или позументом.

---

[86] *Харькова С. С.* Названия видов одежды в монгольских языках (к вопросу об их этимологии) // Монголоведение. — №3. — Элиста, 2004. — С. 48-49.

[87] *Бентковский И.* Одежда калмыков Большедербетовского улуса... — С. 123.

Цегдг — верхнее платье без рукавов, надевавшееся поверх *терлг*, с широкой проймой, отделкой по краям, разрезом (истинным или ложным) по центру подола сзади, без воротника. Спереди полы *цегдг* скошены от ворота и сходятся на линии талии под острым углом. Силуэт передней части с остроугольным вырезом, открывающим декоративную часть нижнего платья, таким образом, имеет сходство с девичьим платьем, в котором треугольный вырез на груди открывает взгляду расшитую часть камзола. С правой стороны *цегдг* есть прямоугольный выступ, подобный выступу по линии талии на терлике. Его крой традиционен, подтверждением чему может служить такой же выступ даже на безрукавках, сшитых из овчины. Края цегдыка украшаются вышивкой либо наложением шнуров по всей длине. Семантически значимой является спинка, где с обеих сторон в районе подмышек на *цегдг* (и легких, и овчинных) присутствует разрез для вшивания средней части, расширяющей силуэт к поясу, с отделкой, которую можно принять за клапан внутреннего кармана.

К XIX веку калмыцкий костюм сформировался как уникальное явление материальной культуры. К этому времени определилась и новая структура этноса, состав которого изменился после событий 1771 г. Сопоставление сведений авторов второй половины XVIII — XIX вв. может дать общую картину бытования калмыцкой одежды.

Уже в «Путешествии...» П. С. Палласа зафиксирована меньшая длина традиционной мужской одежды распашного типа: одежда калмыков сравнивается с кафтаном, а о женской сообщается, что она несколько длиннее[88]. В

---

[88] *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. — СПб., 1809. Ч.1. — С. 452.

этой связи необходимо отметить, что имеется мнение о том, что бешмет длиной чуть ниже колен появился уже в XVII — XIX вв. у калмыков, а ойраты носили только широкий распашной халат. Однако наличие у тюркоязычных якутов (в культуре которых прослеживается ряд общих элементов с калмыцкой) подобного по крою мужского костюма, а также указание Рубрука о том, что платье девушек несколько длиннее платья мужчин, позволяет считать, что и длина калмыцкого мужского бешмета могла быть такой же и в более ранний период.

По данным Н. Нефедьева, бешметы с узкой верхней частью калмыки надевали под длинную одежду распашного типа, а женское платье отличалось специальным прямоугольным выступом (в источнике: «на одной поле выемка, застегиваемая на пол-аршина пуговицами»)[89].

В середине XIX в. П. Небольсин, описывая основные типы калмыцкой одежды, выделяет девичий бешмет, подпоясывавшийся матерчатым поясом[90]. За этот шелковый кушак с левой стороны закреплялся носовой платок, а с правой — принадлежности рукоделия: кожаный наперсток, шелковый кисет с иголками и другие предметы. Под платье, имевшее приталенный силуэт, девушки надевали белую рубашку, закрывавшую жилет, назначение которого — скрывать развивающуюся грудь, так как целомудрие, по представлениям калмыков, требовало отсутствия ее внешних проявлений. Достаточно длинный, до щиколоток, бешмет служил нижним платьем, поверх которого при необходимости де-

---

[89] *Нефедьев Н.* Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. — СПб., 1834. — С. 67.

[90] *Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. — СПб., 1852. — С. 52-59.

вушки могли надеть распашную одежду типа халата, узкого в верхней части.

Главным отличием женского платья в этот период был свободный крой, не стягивающий грудь, а также высокий воротник-стойка, декоративная отделка по линии застежки на груди и по краям рукавов и подола, изготовлявшаяся руками самих мастериц, шиверлики (чехлы для кос, спускаемых на грудь, а не на спину, как у девушек); отсутствие пояса, вследствие чего носовой платок закреплялся в специальной петле, пришитой к линии отреза по талии. Нижняя рубашка белого цвета как мужчин, так и девушек, у женщин отличалась воротником с острыми концами, которые выпускались поверх воротника *терлг*. В застежке *терлг* использовались декоративные металлические пуговицы, изготовлявшиеся мастерами; обязательным элементом являлся прямоугольный выступ с правой стороны подола, закрывавший поперечный разрез, необходимый для свободного надевания платья. Назначение верхнего платья-безрукавки *цегдг*, по мнению П. Небольсина, — верховая езда, вследствие чего его крой отличался разрезом сзади и распашными бортами спереди и меньшей длиной, чем терлик.

Пожилые женщины использовали в быту распашную одежду берзе (*берз*) с прямыми бортами, без выступов и вырезом, т. е. повторявшую крой традиционного древнего халата. Зимняя одежда женщин была похожа на платья *терлг* и *цегдг*: шубы шили, как терлики, с широкими рукавами, суживавшимися книзу, а кроме них, изготавливались специальные цегдыки из овчины.

Мужской костюм — бешмет — назван автором «однобортным», указывается, что он застегивался на талии шелковыми петлями на пуговицы; украшение га-

лунами заимствовано из костюма соседних народов, подобным образом декорировавших свой мужской костюм. Важным является свидетельство о том, что мужчины-калмыки носили с левой стороны на кожаном поясе все мужские принадлежности: кожаные сумочки для хранения пуль, небольшой деревянный ящичек для хранения птичьего или заячьего сала (для смазки оружия), нож в ножнах, колотушку для литавры, употребляемую при ястребиной охоте, пороховницу, мерку для пороха, кисет для табака и др. Лишь плетка закреплялась за поясом с правой стороны и трубка размещалась на поясе сзади.

Из описаний видно, что поясу в калмыцком костюме придавалось особое значение. Пояс, согласно традиционным представлениям калмыков, — признак, определяющий место человека в структуре мира. Считается, что в верхнем мире его носят на груди, под мышками, в среднем — на талии, а в нижнем — ниже талии. Изобразительные материалы подтверждают эти представления: так, на прорисовках фигур, изображенных на иконе из Калмыцкого республиканского краеведческого музея, опубликованных Д. В. Сычевым (таблица 9, рис. 1, 2. С. 114), видно, что у небожителей пояс располагается как на линии талии, так и под мышками, и это отмечено художником[91].

Процесс освоения пространства, его «одомашнивания» происходил в древнем обществе через антропоморфную модель, мир уподоблялся человеческому телу (так же и

---

[91] На с. 14 Д. В. Сычев пишет: «Халаты, на уровне груди и талии перетянутые узкими поясками, поддерживают часть одежды, похожую на мягкий панцирь» — см. Сычев Д. В. Из истории калмыцкого костюма. — Элиста, 1973.

общество, социум и его составляющие сопоставлялись с телом животного, представлявшегося как предок: об этом свидетельствуют добуддийские верования калмыков). Согласно этой модели, пространство имеет «социальные характеристики», оно связано с женским и мужским началами. И если в пространстве калмыцкой кибитки мужское начало связывается с правой стороной, а женское — с левой (как и у монголов, позиция которых в процессе освоения пространства жилища — из почетного места, лицом к югу), то тело человека осваивается с иной позиции, согласно которой левая сторона — мужская, а правая — женская. Подтверждением этому служит система расположения мужских и женских атрибутов.

К концу XIX в. сохранялись все перечисленные виды костюмов. По свидетельству И. Житецкого, одежда у калмыков являлась личной собственностью каждого члена семьи и изготовлялась исключительно руками женщин[92].

Наиболее распространенной верхней одеждой калмыков являлся халат *лавшг*, он был широким и очень длинным, полы запахивались (старики даже не застегивали *лавшг*, надевая его поверх рубахи и брюк)[93]. Распашного типа одежда была частью костюма всех социальных групп общества: и молодые мужчины, и девушки, и женщины носили ее поверх основного платья; у пожилых людей лавшиг считался основным костюмом. Происхождение самого термина Г. Рамстедт связывал со значением «одеяние буддийского гелюнга» и тибетским

[92] Именно этот факт позволил в XX веке выжить в эмиграции калмыцким семьям, кормившимся зачастую шитьем.

[93] *Житецкий И.* Очерки быта астраханских калмыков: этнографические наблюдения 1884 — 1886 гг. — М., 1893. — С. 9.

словом la-pa-šag id[94]. Следует отметить, что данный тип одежды, утвержденный в качестве одеяния священнослужителей, сохраняется и поныне в ритуальной сфере, но его происхождение связано с древнейшим типом ойратской одежды.

Верхней зимней одеждой служили *уч* (шуба из мерлушки, соболя или лисьего меха, покрытая сукном или даже драпом, отрезная по линии талии, с широкими рукавами и большим воротником); *девл* (шуба из овчины, сшитая по типу бешмета или халата, т. е. короткая или длинная); *даха* (шуба из шкур жеребят, шерстью вверх, которую могли позволить себе только богатые калмыки). Все шубы отличались отделкой по краям рукавов и подола, выполненной из ткани или меха. Кроме того, мужчины носили предмет одежды, который И. Житецкий называет «юрмге» (ёрмеге) — сшитую из шерстяного сукна верхнюю одежду типа бешмета или халата (термин происходит от русского слова «армяк»).

Костюм мужчины в конце XIX в. составляли, по данным И. Житецкого[95], «киилик», «шалбур», «камзал», «бишмит», «лабшик», «ячи», «юрмге», «дебель разного покроя» и «даха». Рубаха *киилг* имела распашной крой, большой воротник, длинные и широкие рукава, но небольшую длину. Примерно такая рубаха из белой бязи находится в РЭМ (инв. № 189-1). Крой довольно короткой рубахи (71 см) повторяет крой распашного халата, отличаясь лишь большим воротником шириной 18 см,

---

[94] Цит. по: Харькова С. С. Названия видов одежды в монгольских языках (к вопросу об их этимологии) // Монголоведение. №3. — Элиста, 2004. — С. 56.

[95] *Житецкий И.* Указ. соч. — С. 9.



Костюм калмыка: «киилиг» и «шалвр». XIX в.

скроенным в виде прямоугольника и заложенным тремя вытачками со стороны спины. Ширина рукава довольно большая — 25 см, длина — 66 см от линии плеча, по которой вшито прямоугольное полотнище, расширенное у плеча за счет дополнительных косых вставок длиной 37 см и шириной до 8 см. С боков к бортам пришиты клинья, выкроенные по косой нити, имеющие остроугольный выступ высотой 11 см, расширяющий рукав в подмышечной области. Косой крой боковых клиньев (вверху 8 см, внизу 31 см) необходим для обеспечения запаха. Для этого же по оси симметрии к бортам подшиты дополнительные полы, выкроенные также по косой нити, расширяющиеся книзу (от 6,5 см вверху до 22,5 см внизу). Рубаха, как и традиционный халат калмыков и монголов,

сшита без плечевого шва: полочки и спинка скроены из целого куска ткани. О такой рубахе П. Небольсин писал, что она больше похожа на женскую кофту из костюма русского населения; она ниже пояса ненамного, примерно на три пальца, шьется из толстого холста, распашного типа, запахнутые полы придерживаются верхним платьем и поясом, а однотипная женская рубаха зашита внизу, так как женщины не носят пояса[96].

Шалвр, или брюки, по свидетельству И. Житецкого[97], калмыки шили из нанки синего цвета или холста, поэтому автор обобщает эти два вида брюк, которые носили в конце XIX в.: нижние (которые надевали в жилище и в хотоне в летнее время) и верхние, отличавшиеся толщиной ткани. Крой традиционных брюк прост: два куска ткани соединялись с использованием ластовицы; в подшитый верхний край вдевался плоский шнур из той же ткани. Зимние брюки изготавливались из кожи либо овчины, часто — с использованием обоих материалов.

Камзол — узкий жилет, под который надевали манишку, украшенную по воротнику-стойке и груди вышивкой, наложением цветных шнуров или позументом. Камзол использовался в праздничном костюме. Ношение этого предмета одежды способствовало фиксации запахнутой нижней рубахи, а также сохранению тепла, но главное — декоративная отделка оставалась открытой при надевании поверх камзола основного костюма мужчины-калмыка — бешмета. Этот вид одежды использовался в костюме молодого мужчины, так как старики не носили узкий бешмет, а облачались в широкий халат без пояса, лишь запахнув или застегнув его у пояса.

---

[96] *Небольсин П.* Указ. соч. — С. 52-59.
[97] *Житецкий И.* Указ. соч. — С. 9.

Как и в XVIII в., в конце XIX в. главной особенностью бешмета являлась приталенная верхняя часть и широкий рукав, пришитый по прямой линии у плеча со сборками, образующими большой объем в предплечье. В локтевой части рукав сужался; длина его превосходила длину руки, вследствие чего образовывались многочисленные поперечные сборки. Маленький воротник-стойка позволял видеть украшенный ворот камзола и широкий отложной воротник рубахи. Верхние борта кроились со скосом от воротника до линии талии, где сходились под острым углом, открывая вышивку манишки. По линии соединения подола имелось также много сборок, и нижняя часть бешмета была на подкладке.

Крой рукавов и нижней части мужского бешмета, наличие в общем костюме вышивки с обеих сторон от застежки в камзоле, являющемся как бы дополнением к бешмету, — общие черты с костюмом замужних женщин, имеющим древнее общемонгольское происхождение. Приталенный силуэт бешмета и присутствие в верхней части кармана либо отделки позументом — эти детали калмыцкого мужского костюма можно считать заимствованными у соседних народов.

Конструкция девичьего платья *бииз*, распространенного в XIX — начале XX в., сложилась раньше, она повторяет крой мужского бешмета, отличаясь от последнего лишь нераспашным подолом и большей длиной. Это отметил И. Житецкий, назвавший *бииз* «родом бешмета, но только гораздо длиннее»[98]. Кроме того, как уже отмечалось, и костюм молодых парней назывался тоже *бииз*, у которого рукав также имел вырез. Жилет с вышивкой по краю застежки, располагающейся по центру

---

[98] *Житецкий И.* Указ. соч. — С. — 11.

груди, воротник-стойка и подчеркивающие талию полочки, сходящиеся под острым углом на талии, свидетельствуют об общих процессах, происходивших в калмыцкой одежде в XVIII — XIX вв. Формирование новой системы костюма, в которой в качестве самостоятельного (из мужского) выделялся девичий, происходило при сохранении основных стереотипов, семантически важных деталей национальной одежды. К традициям ойратского костюма восходят крой рукава, широкий подол, особенности воротника. Остроугольный разрез на груди, достигавшийся за счет скоса бортов, сходившихся к талии в девичьем платье и мужском бешмете, также можно считать, на наш взгляд, восходящим к традициям распашной одежды ойратов. Ойратский халат имел длинный воротник, который на груди при запахивании бортов сходился под острым углом. Как и в мужском бешмете, заимствованием из костюма горских народов Кавказа следует считать приталенный силуэт.

О возможном влиянии кавказских женщин — жен ханов и князей — на формирование новых черт в «азиатском» костюме И. Бентковский писал следующее: «Костюму в китайском вкусе кабардинки тоже отдали решительное предпочтение. Они только сочли нужным украсить его серебряными галунами, шелковыми тесьмами, шнурками, петлями и тому подобными вышитыми или плетеными узорами в кабардинском вкусе, что, как известно, многие калмыки чрезвычайно хорошо теперь делают»[99].

Автор книги «Калмыцкий костюм и сцена» Ж. Буль утверждает, что бешмет и девичьи платья «явились но-

---

[99] *Бентковский И.* Женщина-калмычка Больше-Дербетского улуса... — С. 113.

вой ветвью, новым направлением, развивавшимся параллельно бытовавшей повсеместно традиционной форме одежды»[100]. Насколько это утверждение соответствует действительности? Явились ли *бүшмүд* и *бииз* новыми типами одежды, появившимися в материальной культуре калмыков, в отличие от раннего ойратского костюма?

Семантика одежды социальных слоев общества, использовавших данные типы костюмов, осталась прежней. Во-первых, сохранилось сходство девичьей и мужской одежды (в крое, ношении пояса, даже использовании терминов *бүшмүд* и *бииз* для обозначения одежды молодых мужчин и девушек). Во-вторых, остроугольный вырез на груди или его имитация путем использования манишки (жилета) или вышивки отражают крой древнего распашного халата с шалевым воротником. В-третьих, рукав *бүшмүд* и *бииз* повторяет по крою рукав монгольской одежды с длиной большего размера, чем длина руки, широким верхом и узкой кистевой частью.

С одеждой северокавказского типа мужской костюм калмыков связывают общее наименование (бешмет, или черкеска), небольшая длина подола, приталенный силуэт. Но термин «бешмет» характерен не только для северокавказских народов: во многих тюркских, ойратском и монгольском языках распространены слова, восходящие к этому корню[101]. Собствен-

---

[100] *Буль Ж.* Указ. соч. — С.37.

[101] *Харькова С. С.* Наименования видов одежды в монгольских языках (к вопросу об их этимологии) // Монголоведение. № 3. — Элиста, 2004 — С. 49; автор приводит примеры по изданиям: Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Т. 2. — М., 1978. — С. 123-124, Krueger J. R. Materials for an oirat-mongolian to English citation dictionary. — Bloomington, 1984.



Калмычка - златошвейка в девичьем платье

но монгольское (и шире — алтайское) происхождение данного термина подтверждается как лексикой монгольских языков, так и свидетельством И. Бентковского, утверждавшего, что бешмет имеет азиатское происхождение[102]. Обозначение терминами *бищмүд, бүшмүд* и *бииз* одежды, которую носили как девушки, так и мужчины, может стать аргументом синонимичности понятий. В этом случае интересна попытка этимологизации термина *бииз* от слова «бий» (тело, организм): *бииз* — «древнее по происхождению слово, относится ко времени, когда древний человек стал воспринимать ношение одежды как, по-видимому, продолжение себя»; кроме того, слово *бишмүд, бүшмүд* в калмыцком языке «претерпело семантическую эволюцию от конкретного к общему и стало выражать общевидовое название «платье» применительно к женской одежде.[103] Наиболее значимые элементы в этих костюмах — крой рукава, разрез в его нижней части. Та-

---

[102] *Бентковский И.* Одежда калмыков Большедербетовского улуса... — Ставрополь, 1869.

[103] *Харькова С. С.* Названия видов одежды в монгольских языках (к вопросу об их этимологии) // Монголоведение. — № 3. — Элиста, 2004. — С. 48-49.

кая особенность рукава, как выемка в подмышечной области, явно восходит к периоду изготовления одежды из шкур животных. В жаркое время рукава, изготовленные из теплого материала, не использовались, а завязывались за спиной, чем и обусловлена как большая длина рукава, так и разрез, позволяющий освободить руки от рукавов, не снимая одежду.

Все вышеизложенное (и прежде всего — специфика кроя рукава, являющегося отличительной чертой данного платья) позволяет сделать вывод об архаическом происхождении одежды, известной под названиями *бишмүд, бүшмүд* и *бииз,* и древнейшей семантике ее конструкции. Ношение специального стягивающего грудь жилета следует связывать с древнейшим значением этих видов одежды, общих как для молодых мужчин, так и для девушек (а не только, как считают большинство авторов, со скромностью калмыков). Расположение женских и мужских предметов на поясе, напротив, обозначает как пол, так и взаимосвязанную с ним в антропоморфной картине мира сторону (правую или левую).

Для одежды пожилых людей характерно отсутствие пояса (как и в одеянии монахов), что является символом иной возрастной группы и обрядовой символики, восходящей к обычаю развязывания поясов и сниманию головных уборов во время общественных обрядов. Последнее Т. Д. Скрынникова рассматривает как обеспечение связи между мирским и сакральным в контактных зонах[104].

---

[104] *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. — М., 1997. — С. 112-118.

Ж. Буль считает бешмет и бииз новыми типами костюмов, возникших у калмыков под влиянием одежды соседних народов (северокавказские бешмет и черкеска, русские чекмени, кафтаны, армяки, форменное платье казачьих воинских частей). По мнению художника, «обобщенный вид всех перечисленных одежд, имеющих много сходных признаков в конструкции, отделочных деталях, послужил направлением в развитии этого типа одежды у калмыков, ... прототипом девичьего биизе послужило платье кавказских женщин, ... но не прошли молодые калмычки и мимо женских туалетов своего времени»[105]. На наш взгляд, и терминология, и символика бешмета и бииз архаические по происхождению. В изменившихся условиях эти виды одежды лишь получили отдельные новые элементы. Ими стали: выделение девичьего платья и мужского распашного костюма из единого типа одежды, приталенный силуэт, надеваемый вниз жилет с манишкой, разный характер нижней части. Д. В. Сычев тоже констатировал, что соседство с кавказскими народами повлияло на одежду калмыков. Но при этом «бешмет...будет мало походить на черкеску, от которой, как напоминание о газырях, останутся накладные карманы», девичье же платье «нельзя будет спутать с мужским бешметом. Позаимствовав у соседей узкую талию, ...девичий халат, также называемый бешметом, приобретет еще и черты городского платья»[106]. Таким образом, Д. В. Сычев не считает бешмет и бииз полностью заимствованными у соседних народов, в отличие от Ж. Буль.

---

[105] *Буль Ж.* Указ. соч. — С. 37-41.
[106] *Сычев Д. В.* Указ. соч. — С. 23-24.

Различия, в костюме ойратов и калмыков определили вывод Г. Е. Грум-Гржимайло о том, что калмыки «вместо прямых халатов носят однобортные бешметы кавказских горцев с широко вырезанной грудью»[107]. Однако крой архаического халата *лавшг*[108], зафиксированный в одежде священнослужителей и имеющий аналоги в крое нижней одежды *киилг*, показывает, что прямой силуэт не характерен для распашной одежды; силуэт длинного «выреза» на груди имелся и в ранней одежде типа халата. Поэтому, учитывая влияние северокавказских и других соседних народов, следует признать, что оно выразилось в некоторых деталях, а не в заимствовании отдельного вида одежды и тем более — ее комплекса. Так, терминология свидетельствует о взаимосвязи традиции ношения серебряных поясов с черкесскими поясами. Некоторые приемы ювелирного дела также, вероятно, заимствованы у кавказских народов. Но до настоящего времени не выявлен действительный уровень заимствований. Известно, что монголы знали многие приемы техники обработки металлов, в то же время сравнительное изучение монгольских и северокавказских технологий ювелирного дела в научной литературе пока не предпринято. Некоторая общность в орнаментике существует, но специальное исследование по данной проблематике не проводилось. В связи с этим, на наш взгляд, необходимы новые глубокие сравнительно-типологические исследования по материальной культу-

---

[107] *Грум-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 3. Вып.1. — Л., 1926. — С. 191.

[108] Несмотря на этимологию термина, которую исследователи ведут из тибетского языка, сам распашной тип одежды является более древним.



Одежда якутских князей

ре монгольских и северокавказских народов. На примере калмыцких костюмов мужчин и девушек видно, что в литературе встречаются довольно скоропалительные выводы о значительном влиянии на одежду калмыков соседних народов, поэтому они нуждаются в корректировке.

Подтверждением древних корней костюма типа бешмета является наличие подобного типа в народном костюме якутов, тюркоязычные предки которых вероятнее всего имели контакты с предками калмыков, сформировавшимися в процессе смешения монголоязычных и тюркоязычных этнических общностей. В. Л. Серошевский, описывая в XIX веке имеющую несомненное конструктивное сходство с калмыцким бешметом якутскую одежду «сон», отмечал, что она «длинная, до колен». Как видно на рисунке, изображающем представителей высшего сословия, мужской костюм якутов имел несомненное сходство с калмыцким бешметом, вплоть до ношения ножа с левой стороны на наборном поясе.

Традиционный калмыцкий костюм замужней женщины состоял из нижней и верхней одежды. Первую составляли рубаха *киилг* и штаны *шалвр*, имевшие сходство с мужскими одноименными предметами одежды. Отличие состояло, по свидетельству И. Житецкого, в том, что рубашка была нераспашной и имела более крупный воротник с острыми концами. Верхняя одежда включала

повседневный костюм (*хутцн, берз*) и нарядное платье (*терлг, цегдг*). Главная отличительная черта костюма замужней женщины — отсутствие пояса.

Термином *берз* именовали обычный халат *лавшг*, который замужние женщины надевали поверх терлика и цегдыка, а пожилые женщины — на нижнюю одежду. Кроме того, за неимением средств *берз* могло быть единственным платьем женщины. В этом случае воротник кроился иначе: халат застегивался наглухо у шеи, где специально пришивали петлю. Поскольку в монгольском и бурятском языках подобная лексема не зафиксирована, то слово «берз» исследователи считают заимствованным (из тюркских языков, куда оно пришло из иранских)[109]. Особенности конструкции распашной одежды калмыков, имеющей сходство с подобной одеждой тюркских народов, позволяют предположить, что термин *берз* ойратский, обозначавший определенный тип одежды. Впоследствии, когда крой распашной одежды был зафиксирован в качестве образца для одежды священнослужителей, за одеждой, являвшейся ритуальной, закрепился тибетский по происхождению термин, проникший и в среду верующих мирян, так как конструкция калмыцких халатов оставалась единой во всех группах общества[110].

---

[109] *Харькова С. С.* Наименования видов одежды в монгольских языках (к вопросу об их этимологии) // Монголоведение. — № 3. — Элиста, 2004. — С. 48.

[110] Халат *лавшг* являлся основной одеждой старшего поколения, представители данной возрастной группы пояс не носили, что прямо соответствует правилам ношения халата священнослужителей. Все это позволяет предположить, что пожилые люди, у которых закончился активный период жизни, рассматривались как ритуально чистые люди, способные осуществить взаимосвязь с сакральным миром. Об этом же свидетельствует использование халата *лавшг* современными *сәкустә*, которые должны быть ритуально чистыми, т. е. не выполняющими супружеские обязанности.



Костюмы молодых женщин. Начало XX в.

Хутцн — платье с широким подолом, пришитым со множеством сборок к верхней части, длинным разрезом посередине груди до пояса и застежкой (чаще скрытой). Это платье считалось повседневным и рабочим; вышивкой его обычно не украшали. Рукава хутцана имеют сходство с рукавами бииз и бешмета, их вшивали с большим количеством сборок, по прямой линии, с использованием ластовицы в подмышечной области. Как заметил У. Э. Эрдниев, в хутцане имелись внутренние карманы по бокам, небольшой воротник-стойка, платье застегивалось на груди и по воротнику за петли, пришитые на левой стороне нагрудного разреза (т. е. левая пола как

бы оказывалась верхней)[111]. Считалось, что *хутцн* — название повседневного платья, идентичного с *терлг*. Интересно, что, несмотря на упоминание данного термина рядом исследователей, в современном языке он не употребляется. Это, на наш взгляд, связано с происхождением термина — от понятия *хувц, хувцн* — одежда. Обычно последнее слово употребляется в паре со словом *хунр* (также обозначающим одежду). Устойчивое выражение *хувц - хунр*, возможно, связано с традициями калмыцкого (и монгольского в целом) женского платья, включавшего нижнее платье (которое называлось как *терлг*, так и *хутцн*), и верхнее платье (*цегдг*), символику которого исследователи усматривают в крыльях лебедя[112]. В термине *хунр* основа слова общая с термином «лебедь» — *хун*.

Парадный костюм замужней женщины состоял из двух платьев: *терлг* и *цегдг*. Терлик по покрою схож с повседневным платьем хутцан, но гораздо дороже из-за использования иных тканей и обилия вышивки. Декорированию подлежали воротник-стойка, края полочек, сходившихся посередине груди, края манжет, подола, и наиболее распространенным орнаментом являлся «зег» (символика — солнце, его движение). Рукав терлика вшивной по прямой линии на уровне плеча, со множеством сборок, образующих буфы, и резко сужающийся к кисти, его длина превышает намного длину руки, и ткань собирается в поперечные складки. Левая полочка

---

[111] *Эрдниев У. Э.* Указ. соч. — С. 143.

[112] *Дугаров Д. С.* Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов // Материальная и духовная культура калмыков. — Элиста, 1983. — С. 36-52.

в конце застежки имела прямоугольный выступ, подобный тому, что есть в монгольском халате на правом плече. Орнамент «зег», украшавший воротник и края застежки, продолжался на этом выступе справа.

Необычный крой рукава женского платья терлик (хутцан), а также мужского бешмета и девичьего платья бииз служит одним из этнических маркеров калмыцкой одежды. Отличие рукава женского платья от рукава бешмета и бииз (до их разделения на собственно мужское и женское платье) — отсутствие выемки под мышкой и разреза по нижнему краю.

Общий крой рукавов (широкие сверху, узкие снизу, длиннее руки) Ж. Буль назвала «так называемые бараньи окорока»[113] (так они называются только этим автором). Кроме того, по мнению Ж. Буль, этот фасон рукавов имеет позднее (собственно калмыцкое) происхождение, связанное с влиянием городского платья: художница вообще считает, что ойратским кочевникам был свойственен лишь один, простейший тип костюма — халат, к которому относится и распашное платье *цегдг*, созданное «наездницами». Согласно Ж. Буль, монгольский халат тэрлэг претерпел изменения под влиянием европейского платья, но сохранил название; прототипом биизе послужило платье кавказских женщин с жилетом-нагрудником, и широкий подол его только повторяет подол платья горянок, которое никак не связано с традициями распашной широкой одежды ойратов; бешметы же появились, считает Ж. Буль, «или в результате подражания одежде соседних народов, или как дань мод-

---

[113] *Буль Ж.* Указ. соч. — С. 29, 32, 40-42.

ным течениям»[114]. Таким образом, все калмыцкие костюмы с широкими рукавами (по Ж. Буль, «окороками») являются, по ее мнению, заимствованием.

На наш взгляд, это положение не соответствует действительности. Об этом свидетельствуют: 1) предлагаемая исследователями этимология термина «бииз», восходящая к древнейшему периоду истории человечества; 2) сохранение до конца XIX в. традиции обозначения одним термином девичьего и мужского платья; 3) особенности кроя рукава, восходящие к меховой и кожаной одежде; 4) наличие аналогов в конструкции и семантике костюмов с подобным рукавом в культурах ряда тюрко-монгольских народов.

Одежда с рукавом длиннее руки, поперечными складками, буфами у плеча и узким у кисти имеет аналоги в женском костюме бурят и саяно-алтайских тюрков. В монгольской литературе проводится сравнение подобного кроя рукава с особенностями строения большого пальца руки[115], что имеет обоснование в сравнении плечевого пояса с двумя большими пальцами. Этот палец в древнейшем обществе охотничьего типа, освоившем лук и стрелы, является показателем силы мужчины. «В алтайском эпосе «Когутэй» древняя формула сохранилась в следующем виде: «Имеющие большой палец не смогут тебя победить... Твои плечи никогда и никем не будут к земле придавлены...» ...Смысл формулы «плечи+большой палец» в олицетворении силы богатыря-поединщика и меткости стрелка, натягивающего тетиву силой

---

[114] Там же. С. 40.

[115] *Сонгино Ч.* Монгол Эмэгтэйн уран уйл. — Улаанбаатар, 1989.

большого пальца правой руки»[116]. Таким образом, большой палец и плечи — символы мощи стрелка, и сравнение рукава терлика с большим пальцем символизирует пожелание неуязвимости.

Существует и иная версия происхождения кроя подобного рукава. По мнению Д. С. Дугарова, буфы, образующиеся на этих рукавах при опущенных руках, символизируют крылья птицы, понимаемой как прародительница. Но сам крой и названия деталей этого специфического рукава в бурятской культуре позволили этнографу прийти к выводу: в верхней широкой плечевой части терлика (и других предметов бурятского, алтайского, тувинского, калмыцкого костюмов с подобными рукавами) можно видеть символ плечевого утолщения мускулов передней ноги копытного животного. Средняя часть рукава («булубша», дословно — округлый конец кости, головка, входящая в сустав) символизирует «локтевой сустав» и далее «предплечье»; символом копыта животного выступает манжет в раскрытом, отвернутом виде (что положено делать в обрядах, и это свидетельствует о ритуальном происхождении костюма)[117]. У бурят такой рукав имел сложносоставной покрой: каждая часть рукава пришивалась отдельно. В калмыцком костюме рукав цельнокроенный, лишь иногда в подмышечной области надставляется ластовицей. Учитывая, что архаический костюм изготавливался из шкур животных

---

[116] *Кичиков А. Ш., Цуцкин Е. В.* Археологические параллели некоторых мотивов эпоса «Джангар» // Проблемы современного джангароведения. — Элиста, 1997. Кн.1. — С. 69.

[117] *Дугаров Д. С.* Орнитозооморфная символика женского костюма... — С. 43.

(подобный рукав характерен для шуб *уч, девл*), можно предположить не только ритуальное происхождение символики рукава традиционной женской одежды, но и рациональное, связанное с древнейшим использованием шкуры с передних конечностей копытного животного. Копытное животное (олень, марал) в культурах ряда алтайских и других народов является символом женского начала, прародительницы. Описываемое платье-безрукавка, по мнению Д. С. Дугарова, символизировало крылья лебедя — мифической прародительницы ряда тюрко-монгольских родов и племен[118].

Платье с рукавом, схожим с описываемым, имелось у бурят, его название — тэрлиг. Такой же рукав был характерен для бурятской овчинной шубы дэгэл (ср. калм. девл). Термин *терлг* исследователи этимологизируют либо от общетюркского слова terle — потеть, либо от монгольского слова tere (тот, та) — т. е. «принадлежащее женщине» (отражение обычая не называть женщину по имени в семье)[119]. Парным к платью *терлг* являлось верхнее платье *цегдг*, которое закрывало нижнее платье полностью. Платье, сходное по конструкции и даже по названию с калмыцким цегдыком, характерно для культуры бурят, тувинцев, алтайцев, якутов. Представляют интерес бурятские термины, обозначающие этот вид платья. Представители этнической группы бурят «хонгодор» называли такую

---

[118] Там же. С. 43.

[119] *Харькова С. С.* Указ. соч. С. 59; возможно, термин *терлг* связан каким-то образом с корнем *төрл* — родственники? Это предположение основано на представлении калмыков о том, что «*хун шоун — цаһан төрлтә, цаһан терлгтә*».


Девичий костюм

безрукавку «хубайси» — термин восходит к понятию «хубай-хуба» — лебедь. Представители бурят группы «хори» называли такое же платье «ууж», и этот термин ученые возводят к древнетюркскому слову уч — парить, летать. Традиционная безрукавка, по мнению Д. С. Дугарова, символизировала крылья лебедя — мифической прародительницы ряда тюрко-монгольских родов и племен[120].

На груди *цегдг* обычно имел вырез, позволявший увидеть вышивку на нижнем платье, но некоторые безрукавки с прямым вырезом посередине груди закрывали *терлг* полностью. Пройма была широко вырезана и декорировалась (как и лиф спереди) нашивкой позументов или наложением цветных шнуров. На спинке *цегдг* украшался особыми деталями, которые И. Житецкий, а вслед за ним и У. Э. Эрдниев сравнивали с клапанами накладных карманов, украшенных по краю так же, как и вся безрукавка. *Цегдг* — распашная одежда, но и со стороны спины по подолу имелся разрез (часто ложный [121]), украшавшийся

[120] *Дугаров Д. С.* Указ. соч. — С. 43.
[121] *Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков... — С. 11.

вышивкой или цветными шнурами. Лингвисты происхождение термина цегдг связывают как с понятиями «грудь, верхняя часть тела, душа» (калм. *чееҗ*), так и со значением «предел, граница»[122]. Бурятское значение термина «эсэгын ууҗа» (повседневная безрукавка, отличавшаяся от праздничной меньшей длиной) восходит к обычаю не показывать старшим родственникам мужа (а также солнцу и луне) не прикрытую безрукавкой спину[123]. Судя по этому обычаю этимология термина *цегдг* все же, видимо, связана со значением «верхняя часть тела».

Таким образом, в калмыцкой традиционной одежде выделяются два основных типа: распашная и нераспашная. К первому типу относятся халаты и идентичные им по крою рубахи. Ко второму — *бүшмүд, бииз, терлг*, возможно, в прошлом также бывшие распашными (о чем свидетельствует наличие распашного тэрлиг у бурят и тэрлэг у монголов), но имеющие иной крой рукава и отрезной низ.

Первый тип одежды использовали все слои населения, но в основном пожилые люди и духовенство. Традиционный покрой распашной одежды, вероятно, сохранился с древнейших времен благодаря его сакральным, ритуальным функциям. К этому типу одежды относится также безрукавка, которую исследователи считают древнейшей ритуальной женской одеждой.

---

[122] *Харькова С. С.* Названия видов одежды в монгольских языках... — С. 61.

[123] Обряды в традиционной культуре бурят. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 127.



Женские калмыцкие костюмы. 20-е годы XX в.

Второй тип одежды претерпел некоторые изменения. Характерной отличительной чертой женской одежды стал сплошной подол, семантика которого — закрытие тела (так, типологически сходные изменения произошли в женской рубахе, которая, сохранив сходство с мужской, стала нераспашной). Для *бүшмүд и бииз*, одежды относительно молодых возрастных групп (у девушек — до супружества, у мужчин — до достижения пожилого возраста), новыми элементами стали приталенный силуэт и некоторые заимствованные виды декоративной отделки. Но основная особенность *бииз*, являвшегося на определенном этапе одеждой как девушек, так и молодых муж-

чин[124] (выемка и разрез на рукаве), выступает аргументом в пользу архаического происхождения данного типа одежды.

Особенности конструкции халата *лавшг* заключаются в его сходстве с распашной одеждой ряда тюркских народов. Бытование термина *берзе*, заимствованного из тюркских языков и отсутствующего в бурятском и монгольском языках, возможно, восходит к древнему названию распашного халата предков калмыков. Известно, что у современных дербетов, проживающих в Монголии, широко распространен монгольский халат дэли. Но традиция его использования заимствована у монголов. Так, еще в начале 1970-х годов пожилые дербетки по-прежнему облачались в традиционную национальную одежду (терлг, цегдг)[125].

2. 2. Традиционные представления, связанные с одеждой

Отношение к одежде как большой ценности прослеживается в культуре калмыков до XX в., что связано как с ее высокой стоимостью (большинство тканей кочевники покупали), так и с традиционными представлениями.

---

[124] Использование термина *бушмуд* в современном калмыцком языке как общего обозначения женского платья также свидетельствует об использовании на ранних стадиях бешмета как девушками, так и мужчинами. Обязательное стягивание груди девушками имеет семантику их половой неопределенности, неясности до изменения социального статуса.

[125] *Дарбакова В. П.* Некоторые традиции с сфере семейной обрядности дербетов МНР // Этнографический сборник. — Элиста, 1976. — С. 154.

По свидетельству Я. П. Дубровы, зафиксировавшего многие этнографические подробности быта калмыков, их одежда отличалась как «старовостью», так и тем, что редко стиралась: калмык «дорожит и старается держать по возможности в чистоте и порядке ... седло, ташмак (плеть), пояс и сапоги»[126]. Такое отношение к одежде обусловлено ценностями традиционной культуры. Еще Плано Карпини писал, что монголы носили одежду, не стирая, до ее полного износа[127]. И в более поздние времена среди калмыков сохранялись представления о том, что нельзя стирать грязную одежду в воде родника во избежание нанесения оскорбления хозяину воды — дракону *Лу усн хану*. С другой стороны, в традиционном обществе калмыки старались не развешивать одежду вне жилища, т. к. боялись, что овладеют ею шулмусы (*шулмс*) и эрлики (*эрлг*), или, по крайней мере, заносили вывешенные для просушки вещи в жилище до захода солнца.

В условиях скотоводческого быта формировалось отношение к одежде как одной из больших ценностей: ткани были привозными; кочевой образ жизни не позволял иметь большое количество нарядов; кроме того, одежда представлялась как внешняя оболочка человека. Считалось, что каждому человеку дано сносить за свою жизнь определенное количество одежды, и эта примета имеет образную связь: закончился «счет» костюмам — наступает смерть. Традиция счета одежды связана не с понятием инициирования (подобно счету в календаре, когда

---

[126] *Дуброва Я. П.* Быт калмыков Ставропольской губернии. Изд. 2-е. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. — С. 48.

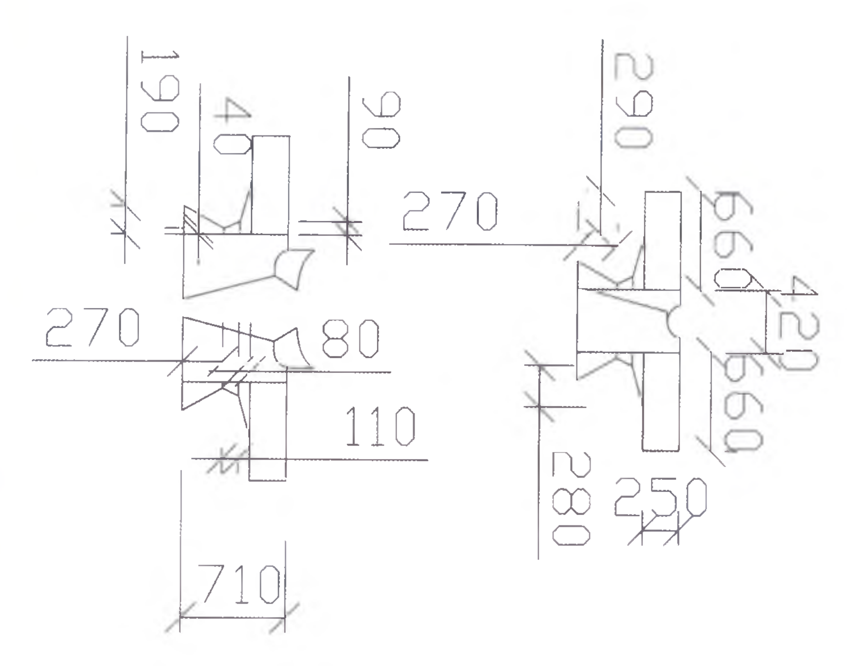
[127] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. — М., 1957.

счет дней открывает новый цикл), а с понятием конечности, свойством, которое присуще внешней оболочке человека, в отличие от самого ее носителя (людей не принято считать, во избежание смерти, как нельзя считать звезды).

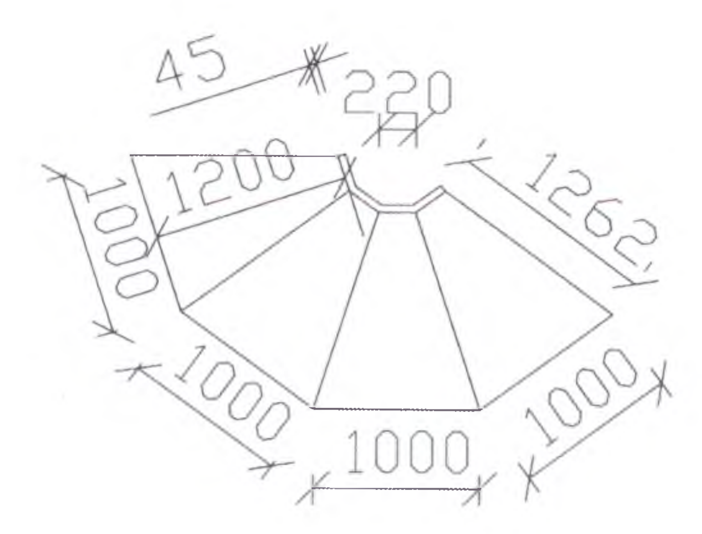
Именно с понятием счета и его конечности связаны мировоззренческие представления о старовости одежды и позитивном отношении к старой, поношенной, латаной одежде. Считалось, что детей лучше растить в плохой одежде, желательно — переданной по наследству от старших детей, благополучно прошедших период отрочества. Понятие «старовость» в данном случае связано с представлением о счастье, удаче, которые могут быть переданы вместе с одеждой новому поколению[128]. Такие мировоззренческие представления определили появление запретов на передачу использованных предметов одежды представителям чужих родов. Именно к символической взаимосвязи «счастье — одежда» восходит обычай встряхивания одежды или ткани, предназначенных для подарка. Сам процесс дарения одежды присущ лишь знаковым ритуалам жизненного цикла. Наиболее широко распространены обычаи одаривания одеждой («*үмскүл белглх*») в свадебных обрядах, где одежда с воротником либо отрез ткани, достаточной для шитья традиционного халата с длинными рукавами, имеет символику установления родственных отношений между разными родовыми коллективами. И тем не менее одаривание предваряется

---

[128] До настоящего времени во многих семьях под матрац в кроватку новорожденного в качестве оберега помещают старую рубашку старшего, повзрослевшего ребенка.



Покрой калмыцкой рубахи киилг



Покрой монашеской юбки майг

220 1630 90 70 270 1020 370 600 370

Покрой женского платья терлг



Токуги - серебряные украшения, обрамляющие косы замужней женщины



Княгиня Эльзята Тундутова

Портрет калмыка Петера-Августа.
Художник П. Шенкиус



Костюм замужней женщины



Калмыцкие костюмы замужних женщин



Костюм замужней женщины:
терлг, цегдг


Женское платье


Традиционный крой рукава в современном платье
(на фото целительница А. Настаева за работой)



Община практикующих мацг: национальный костюм получил статус ритуального



Ритуальные костюмы имеющих покровителем божество Цаган аав



Стилизованный современный вариант национального костюма
(целительница Г. Нильцеренгова)



Стилизованный женский калмыцкий костюм



Ритуальное облачение буддийского священнослужителя



Предметы облачения буддийского монаха



Предметы одеяния буддийского священнослужителя



Головной убор титм



Калмыцкие буддийские священнослужители. Начало XX в.



Буддийские священнослужители. 1992 г.



Одна из основных сфер применения народного костюма - религиозная.
На конференции буддистов 24. 06. 06. г. Элиста



Праздничная культура является одной из современных сфер
применения народного костюма

встряхиванием. В последнем акте прослеживается значение ритуалов «оставления счастья». Как правило, новую одежду надевали, не встряхнув.

Таким образом, ношеная одежда считается у калмыков полезной для человека. Во-первых, она передается только младшим членам родового коллектива от старших, отличающихся здоровьем и удачливостью. Во-вторых, ее использование не уменьшает количество одежды, предназначенной человеку от рождения, и уже в силу данного факта ношение старой одежды приравнивается к простейшему способу продления жизни. В некоторых семьях новорожденного заворачивали в одежду детей из многодетной семьи, в которой все дети росли здоровыми[129].

Одежда предстает как внешняя оболочка человека. Ее сожжение нежелательно, как и передача другому лицу — не родственнику. Лишь позднее появилась традиция предания огню предметов одежды, не подлежащих использованию[130]. До XIX в. сохранялся в среде калмыков традиционный способ захоронения. По свидетельству ряда источников, в погребальном обряде использовали одежду из овчины, т. е. домашнего производства[131]. Возможно, это связано с дороговизной приобретавшихся тканей. Но, с другой стороны, символика овчины связа-

---

[129] *Душан У.* Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. №1. — Элиста, 1976. — С. 20.

[130] Так, в настоящее время распространен обычай сожжения белья покойника до наступления поминок 49 дня.

[131] См., к примеру, Павлов А. О калмыках, кочующих по Астраханской степи. — СПб., 1845. — С. 41. — Цит. по: Сычев Д. В. Указ. соч. — С. 66.

на с семантикой барана как солнечного животного, и замена одежды из тканей на одежду из овчины — не только возврат к архаическому костюму, но и знаковое обращение к животному миру. Как отмечали очевидцы в XIX в., "редко кто заботится иметь более одной пары" белья, изготавливавшегося из полотна[132]; «ни один калмык не заботится иметь более одной пары [белья], которую носит, пока не превратится в рубище[133]. По свидетельству С. К. Костенкова, калмыки при захоронении трупов снимали с них белье и заворачивали покойного в войлочную кошму, что аргументировалось необходимостью свободного передвижения в ином мире, свободном от ношения одежды[134]. В обычае изъятия нательного белья у умершего прослеживается взаимосвязь «одежда — длительность жизни», согласно которой в мире, свободном от смерти, отсутствует необходимость в одежде, которая имеет свойство конечности (как при использовании, так и при счете).

Детская одежда в калмыцкой культуре — явление позднестадиальное. До начала XX в. сохранялась традиция пеленания новорожденных в остатки старой одежды или изветшавшие, стертые куски войлочных ковриков либо овчин от зимней одежды взрослых. Эта традиция характерна для культур многих народов, часто ребенка облачали в старую одежду родителей. «Глубоко симво-

---

132 См. Терещенко А. Улус Хошотский или Хошоутовский // Московитянин. Т.1. Внутренние известия. № 2. 1854. — С. 45.

133 *Нефедьев Н.* Указ. соч. — С. 140.

134 К-в С. К. Что удерживает калмыков в ламаизме и вообще затрудняет дело миссионерства // АЕВ 1884. — №10. — С. 172-178.

лично одевание ребенка в «старизну» (ношеную одежду родителей) — один из первых актов наделения его человеческими признаками, включения в категорию «своих»[135]. У бурят новорожденного заворачивали в отцовские штаны, в них же могли завернуть послед при захоронении[136]. По нашим полевым материалам, у калмыков в начале XX в. в качестве пеленок могли использоваться и куски от штанов бабушки.

По достижении пяти-шести месяцев младенец, избежавший детской смертности (показатели которой были довольно высоки в Калмыцкой степи), облекался в подобие рубашки без застежек, а после освоения ходьбы при достатке детям шили шаровары. Но и в начале XX в. большинство калмыцких детей до трех-четырех лет не имели собственной одежды, что связано как с низким уровнем жизни населения степи, так и с традиционными представлениями об одежде. И только когда появлялась необходимость помощи в домашних делах со стороны выросших детей, они получали полноценную одежду, а с восьми-десяти лет мальчикам полагался костюм мужского типа[137]. Об этом писали и разные авторы в XIX веке, к примеру П. Небольсин: «Дети нарядом не щеголяют, лет до десяти у них тело почти ничем не покрывается, руба-

---

[135] *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. — СПб., 1993. — С. 59.

[136] Обряды в традиционной культуре бурят. — М.: Вост. лит., 2002.

[137] *Булычев И.* Несколько слов о первоначальном физическом воспитании детей у калмыков // Миссионерский сборник статей и заметок о калмыках и киргизах, кочующих в Астраханской губернии. — Астрахань, 1910. — С. 275.

шонки и той не носят. Зимой мальчик забирается от холода под овчины отцовской постели, а летом бегает в чем мать родила. С десяти лет ребенка запрягают в работу и заставляют пасти баранов, костюм его все еще скромен, но чем мальчик больше подрастает, тем одежда его становится полнее и полнее, на нем, кроме рубашки и шальваров, появляются сапоги и бешмет...Девочки лет до 6 ходят тоже без церемонии и без ничего, когда подрастут, то щеголяют в одних шальварах и рубашонке, коротенькой до пояса ... Становясь еще старше, они получают право носить бешмет, застегиваемый петельками на пуговки от шеи до талии. Лет до 14 девочке стригут волосы, для опрятности, с 14 лет, когда молоденькая калмычка начинает формироваться, ее облекают в полный, по крайней мере по праздникам, девичий костюм»[138].



Костюмы девочек

Понятие старовости, таким образом, взаимосвязано как с наделением благополучными признаками использующего поношенную одежду[139], так и представлениями об

---

[138] *Небольсин П.* Указ. соч. — С. 56-57.

[139] В том числе — наделение человеческими признаками новорожденного.

одежде как внешней оболочке человека, которой присуще свойство конечности: имеется, как уже указывалось строго ограниченное количество костюмов, предназначенных человеку (*хувцна то* — счет одежды), после использования которых заканчивается его земное существование. Почти все путешественники и исследователи отмечали, что в традициях калмыков, наряду с обязательным угощением гостя всем, что есть в доме, существует обычай не делиться одеждой (и особенно — головным убором). Именно потому смену костюма производили после полного изнашивания предыдущего, для кочевого быта рационально сокращение количества предметов, составляющих домашний скарб. С понятием счета одежды и представлениями о платье как внешней оболочке человека связан обычай развешивания всего гардероба на веревке внутри кибитки в день встречи весеннего праздника Цаган Сар[140].

Но, наряду с многочисленными указаниями в литературе о позитивном отношении к старой одежде, поношенному платью старших родственников, имеются свидетельства очевидцев, путешествовавших по Калмыцкой степи, о том, что калмыки «стараются одеваться в хорошие платья»[141]. Музейные экспонаты чаще всего также демонстрируют богатое платье с роскошной вышивкой золотыми или серебряными нитями. В этих фактах нет противоречия, так как красивое платье во все времена

---

[140] Обычай носит новогодний характер, хотя в культуре калмыков Цаган Сар — только праздник весны. Считалось, что все платья должны быть развешены в доме, чтобы божества видели их востребованность и жизнеспособность их хозяина.

[141] *Терещенко А.* Улус Хошотский или Хошоутовский... — С. 45.

служило признаком достатка и принадлежности к высшему сословию. Избранничество любого вида (социальное, религиозное) сопровождалось выделением человека из окружающего общества соответствующим костюмом. До настоящего времени представления о наличии особого дара, выделении человека божествами-покровителями в памяти старшего поколения связываются с необходимостью дать избраннику красивые костюмы и содержать как самого человека, так и его одежду в ритуальной чистоте (в том числе и в первую очередь — стирать его одежду отдельно от платья прочих членов семьи). Таким образом, избранничество как социальный и конфессиональный признак семантически связывается в традиционной культуре калмыков со снятием актуальности проблемы счета одежды как признака времени наступления смерти.

Изготовление одежды считалось женским делом, при шитье использовалась традиционная система мер длины, основанная на соответствии пропорциям тела человека. Так, измерение ткани производилось при помощи *делм*, равной расстоянию от конца вытянутой руки до плеча другой руки, или *тоха*, равной длине локтя. Отсчет необходимой длины производился при использовании мер длины, основанных на разных расстояниях между пальцами руки. При этом *хурһн* (палец) — это мера, равная ширине одного пальца; *һуру* — равна ширине 3 пальцев; *дөрү* — ширине 4 пальцев; *бәрм* равно расстоянию между крайними точками сжатых в кулак пальцев (большой палец прилегает к указательному); *хош бәрм* — равен двойной ширине 4 пальцев; *сарм* — ширине 5 пальцев. В данной системе мер длины, основанных на длине пальцев руки, отсутствует мера длины в два пальца, которая,

очевидно, должна была измеряться указательным и средним пальцами. Отсутствие такой меры связано как с возможностью отсчета в «две ширины *хурһн*», так и особыми представлениями о среднем пальце руки, наиболее выделяющемся в кисти и связанном с символикой иного мира. Так, перебирание четок при помощи среднего пальца означало чтение молитвы у покойника, а с помощью указательного пальца — чтение молитвы за здоровье и благополучие людей.

Более крупные меры длины — *ахр сөм* (или *мухр сөм*) равна расстоянию между большим и согнутым в суставе указательным пальцами; *сөм* — между большим и вытянутым указательным пальцами; *тө*, — между большим и вытянутым безымянным пальцами. Как видно, и в этом варианте отсутствует мера длины от большого до среднего пальца, что, видимо, связано с упомянутыми представлениями.

Помимо этих существовали меры длины, основанные на других системах счета и использовавшиеся в иных сферах: *эң* равна ширине ткани ((букв. ширина); *алд* равна сажени (2,13 м); *алд делм* — полторы сажени; *арһмҗ* — 6 — 10 саженей (т. е. равная длине аркана); *аршм* — равна аршину (0,71 м), *алхм* — мера длины, равная одному шагу; *бо* — двойному шагу; *имк* —дюйму (22 мм); *ишкм* — длине ступни.

Знаковые элементы калмыцкого платья: воротник, рукава, манжеты, пояс. Семантически значимым является запах одежды или его имитация.

Воротник платья — один из признаков, присущих человеку, символ защиты наиболее уязвимой части тела человека — шейного отдела позвоночника. Пословица гласит: «*Күн ахта, девл захта*» — «Человек со старшими

родственниками, а шуба *девл* — с воротником». В данном случае слово девл выступает в качестве синонима одежды (распашного типа): монгольское слово дээл означает не только шубу, но и халат дэли, любая одежда как признак человека должна иметь воротник. Простейшей имитацией последнего является отворот ткани, вырезанный при кройке рубашки младенцу для надевания через голову.

Позвонки как уязвимая часть тела и одновременно (при соответствующей защите) символ мощи человека являются одним из знаковых компонентов и включаются, по мнению А. Ш. Кичикова, в реконструированную им на основе изучения калмыцкого фольклора формулу неуязвимости, наречения имени, инициации[142]. Воротник как часть внешней оболочки, обеспечивающей магическую защиту, является также признаком антропоморфности. Развешивая одежду для просушки после стирки, калмыки старались придать ей естественное положение, ни в коем случае не поворачивая подолом вверх; негативной приметой считалось нести платье, держа его за воротник.

---

[142] *Кичиков А. Ш., Цуцкин Е. В.* Археологические параллели некоторых мотивов эпоса «Джангар» // Проблемы современного джангароведения. — Элиста, 1997. Кн.1. — С. 75. Согласно А. Ш. Кичикову, реконструируемая им словесная формула, сопровождавшая погребальный обряд, во время которого должно было быть достигнуто магическое обеспечение неуязвимости, наречения именем (посмертным), инициации: «Кровь + душа + плечи + позвонки + ребра + большой палец + щеки (губы, челюсти) + меч (стрела, копье, сабля, пуля) = огонь = вода = заячи = тамга = кость». Эти словесные элементы являются частью магического заклинания.

Защита шейного отдела позвоночника, таким образом, обусловила появление особой семантики воротника. Существовали и особые виды воротников. Во-первых, это зимние воротники из пушнины, которые мужчины-калмыки надевали в холода. Во-вторых, уже у ранних монголов существовали особые накидки, акцентировавшие шейную часть одежды. Так, Д. Баяр приводит сведения[143] о некоей одежде, изображенной на каменных изваяниях: на плечах одной из фигур из белого мрамора высечен орнамент из изогнутых линий, контуры которых образуют форму накидки, надевавшейся через голову и обычно употреблявшейся во время исполнения религиозной мистерии цам. По-видимому, такие накидки существовали у монголов и до принятия буддизма в XVII в. Представляет интерес сообщение минского чиновника Сяо Да Сяна, совершившего путешествие по Южной Монголии во второй половине XVI в. Он писал, что «у монголов существует одежда, именуемая «зах», которая надевается через голову и имеет форму веера. Ее делают из соболиных мехов». Такие накидки были и на рисунках, изображающих Абатай хана и Алтан хана[144]. Видимо, к этому древнейшему монгольскому обычаю — носить крупный воротник — восходит и традиция, бытовавшая у калмыков в начале XX в. — носить на шее нечто вроде платка.

Рукав — одно из изобретений древнего человека, приспособившего простейший вид одежды — меховую

---

[143] *Баяр Д.* К вопросу типологии плечевой одежды монголов XIII — XIV вв. ... — С. 127.

[144] *Баяр Д.* К вопросу типологии плечевой одежды монголов XIII — XIV вв. ... — С. 124 — 130.

накидку — к телу. В процессе эволюции этого приспособления происходила антропоморфизация материала (шкуры животного), и меховая одежда стала восприниматься в качестве внешней оболочки человека. Сходство рукава платьев типа *терлг, бушмуд, бииз* с передней конечностью копытного животного позволяет предположить рациональную взаимосвязь этой символики с архаическим периодом элементарного приспособления исходного материала к потребностям человека и изготовления рукава из той части шкуры, которая соответствовала конечностям животного. Наличие овальной или круглой выемки в рукаве *бииз* свидетельствует об использовании платья из шкур животных в прошлом и в теплое время года, когда большая длина рукавов позволяла закрепить их за спиной (в калмыцкой культуре конца XIX — начала XX в. *бииз* стало больше напоминать европейское городское платье, но речь идет о его предшественнике с одноименным названием и системой кроя рукава). Отражение в терминологии, сохранившейся у бурят, названий частей конечности копытного животного свидетельствует о его древнейшей символике; дополнительное значение имеет сравнение рукава, начинавшегося с плеч, с большим пальцем, символом неуязвимости. Традиционный крой рукава включал манжет, имевший форму копыта. Черный отворот манжета украшался в калмыцком платье *терлг* вышивкой и соответствовал темному цвету копыт животного. Во время обряда манжет отворачивался, так как правила этикета включали запрет на открывание кистей рук. Подобные обычаи характерны для монгольских народов: так, у дербетов Монголии принято встречать гостя, отвернув манжет для ритуального привет-

ствия с закрытыми кистями рук[145]. В калмыцком обряде встречи весны производится ритуальное приветствие, когда все жители кисти рук закрывают рукавами; в традиционном платье рукав в таком варианте имел полное сходство с передней конечностью животного, завершающейся копытом.

Пояс — матерчатый или кожаный (с металлическими накладками и без) считался принадлежностью калмыцких мужчин и девушек. Л. Л. Викторова считает, что существовало четкое различие между поясами тюрков и монголов: «Мужская и девичья одежда обычно всегда носилась с поясом. Пояс, характерный для монгольских групп населения, — матерчатый, мягкий. На древнетюркских каменных изваяниях с запахнутой налево полой на Шонх тавын тологой и в Матад сум (Ловхын чулуу) отчетливо видны наборные пояса, которые и позднее были распространены у ряда тюркоязычных народов»[146]. У калмыков пояс — один из наиболее важных атрибутов одежды; встречались как матерчатые, так и наборные пояса.

И. Житецкий отмечал, что пояс — главное украшение мужчин и предмет больших забот, составляющий самую ценную часть костюма[147]. Разнообразие декоративных элементов обусловило бытование разных наименований поясов: «хулсн» (с длинными пластинками,

---

[145] *Дарбакова В. П.* Некоторые традиции в сфере семейной обрядности дербетов МНР // Этнографический сборник.— Элиста, 1976. — С. 154.

[146] *Викторова Л. Л.* Роль стереотипов культуры в этногенезе монголов ... — С. 11.

[147] *Житецкий И.* Указ. соч. — С. 12.

напоминающими камыш), «авдр» (с выпуклыми пластинками, напоминающими крышку сундука), «шеркш» («черкесский» с круглыми накладками). Отличие «черкесского» состояло в редком расположении пластинок на основе пояса (ткани или кожи), серебряные же пластинки других поясов нанизывались плотно, составляя наборный пояс в полном смысле слова. Но в повседневном быту калмыки предпочитали пользоваться матерчатыми поясами (*кенчр бүс*).



Мужской и девичий костюмы. Начало XX в.

Пояс с принадлежностями отец по достижении возраста более сорока лет передавал сыну. Появление представителей этих половозрастных групп в обществе без пояса порицалось, развязывание пояса представлялось совершенно неприличным актом. Интимным жестом считалось в традиционном обществе касание конца пояска девушки ухаживающим за ней юношей.

Этническим маркером одежды калмыков является манера ношения распашной одежды. Ряд материалов свидетельствует, что бешмет, не имевший, в отличие от монгольского дэли, ярко выраженного запаха, застегивался направо, с правой стороны имеется выступ на женском платье *терлг*, многие изобразительные материалы (прежде всего фотографии монахов) свидетель-

ствуют о правостороннем запахе и калмыцкого халата *лавшг.* Но часть изобразительных материалов не соответствует данной традиции. На портрете калмыка Петера Августа работы П. Шенкеуса запах халата налево, но при этом отсутствует и воротник — последнее можно считать результатом невнимательности художника, выросшего при европейских дворах, или стилизованной одежды калмыка. Но левосторонний запах на халате мы видим и на гравюре «Калмык» неизвестного художника[148]. У. Э. Эрдниев, отмечая правосторонний запах в ряде видов калмыцкого платья, о лавшике пишет, что его левая пола заходила под правую и застегивалась на боку, это предложение можно понять как упоминание о левостороннем запахе; он же упоминает декоративные петли и пуговицы на цегдыке, обозначающие правый борт как верхний.[149]. Учитывая, что крой калмыцкого халата схож с тюркской традицией, а представление о теле человека отражает древнейшую взаимосвязь в культуре ойратов левой стороны с мужским началом (в отличие от монголов, у которых мужское связывается с правым не только в юрте, но и по отношению к человеку), можно допустить, что в отдельных случаях манера ношения распашного халата была левосторонней. А отмеченная У. Душаном, традиция, согласно которой настоящий калмык застегивает бешмет слева, действительно фиксирует «обычаи предков».[150]

Важным моментом выступает цветовая символика одежды калмыков. Общепризнанно, что цвет нижней

---

[148] *Борисенко И. В.* Калмыки в русском изобразительном искусстве. ... — С.25.

[149] *Эрдниев У. Э.* Калмыки. ... — С. 137.

[150] *Душан У.* Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии...— С. 47.

одежды (киилг, шалвр) — белый или, по крайней мере, светлый. Белье темного цвета калмыки не использовали. Белый цвет считается священным, цветом сакрального напитка, а также связан с символикой солнца.

Повседневная одежда замужних женщин, по свидетельству И. Житецкого, чаще была красного, реже синего цвета; у мужчин отмечено преобладание синего цвета в одежде, в праздничные дни «у простонародья преобладают яркие цвета: зеленый, голубой (но не красный и желтый — цвета духовенства и женщин) и пестрый, даже с цветами; у зайсангов (дворян) праздничная одежда серая или чаще черная шерстяная и яркие цвета [у женщин]»[151]. Преобладание темного цвета у мужчин и яркого у женщин отразилось в цвете основного вида обуви — сапог: у женщин красный, у мужчин черный, хотя конструкция калмыцких сапог схожа у представителей разных полов, главной ее особенностью являлось пришивание подошвы поверх каблука, а не каблука на подошву, что обусловлено кочевой жизнью.

До настоящего времени существует представление о запрете на использование в одежде желтого и красного цветов, как цветов одеяний монахов. Но необходимо учитывать, что одежду женщин часто шили из ткани темно-красного (бордового) цвета. Имеются в музейных коллекциях и платья зажиточных женщин, изготовленные из дорогой ткани (типа парчи) желто-золотистого цвета. При шитье головных уборов калмыков использовалось сукно и желтого, и красного цветов, что свидетельствует о позднем появлении запрета на использование «монашеских» расцветок. Так, по свидетельству П. И. Небольсина, «...на мальчиков, вместо шапок, надевают малень-

[151] *Житецкий И.* Указ соч. — С. 11.

кие круглые шапочки, вроде татарских тюбетеек; они делаются из желтого сукна с красной суконной кисточкой и красным околышем, обитым по краям черным плисом», у девушек «шапка точно такая же, как у мальчиков, с той разницей, что красный околыш ее под черной плисовой выпушкой обшивается еще узенькой полоской желтого или синего сукна».[152]

Головные уборы как предметы, предназначение которых покрывать самую главную часть тела человека, считались важными атрибутами костюма. Существовал ряд запретов: не трясти, не крутить в руке шапку, не бросать ее где попало, не появляться в обществе без головного убора. Особенно тщательно этот запрет должны были выполнять замужние женщины: если при выходе (входе) из кибитки она роняла шапку (что вполне реально, так как дверь располагалась низко), то ей полагалось просить прощения у свекра, приготовив угощение. Нахождение женщины без головного убора вне кибитки считалось признаком скорого наступления грозы, дождя (очевидно, подобное поведение должно было вызвать гнев Неба). Запрет на передачу одежды особенно важен был в отношении головных уборов. Не положено было носить двойную шапку (т. е. две шапки, надетые одна на другую),[153] а также сшитую из меха хорька. Отнимание головного убора семантически могло быть приравнено к изъятию жизненной силы.

---

[152] *Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. — СПб., 1852. — С. 56.

[153] Данный запрет приобрел актуальность с появлением вязаных шапок. Как известно, в 1960—1970-е гг. в моде были высокие головные уборы, под которые порой помещали внутреннюю, также вязаную, шапочку. Последнее осуждалось старшим поколением.

Распространенным головным убором являлась *тоорцг махла* — круглая внизу, вверху четырехугольная или круглая шапка с высоким околышем из черной мерлушки и суконным верхом (любого цвета, кроме желтого), — которую носили, расположив один угол по центру лба. Верх ее украшали красной кистью либо ее символом. Обычай пришивать красную кисть на головной убор восходит к ойратскому периоду, когда в 1437 г. указом Тогона тайши всем ойратам было предписано украшать шапки этим символом. Красная кисть (улан зала) — отличительный символ и у калмыков, так как термин «калмык», тюркский по происхождению, был принят ойратами, прикочевавшими в прикаспийские степи. Поэтому полный этноним калмыков — *улан залата хальмг*, т. е. калмыки с красной кисточкой, и символ огня как представителя солнца на земле является этническим маркером головных уборов. По свидетельству П. Небольсина, «калмыков называют улан залата хальмык или красно-кисточными. В самом деле у хошоутов, и у мужчин и у женщин, у взрослых и ребят, на шапке или красная кисть, или лоскут красного сукна, вроде пуговицы»[154]. До начала XX в. практически каждая шапочка украшалась красной кистью.

Хаджилга (*хаҗлһ*) — головной убор, схожий с первым сочетанием круглого низа и четырехугольного верха. Но ее околыш из черной мерлушки отличался небольшой высотой, а верхняя часть, выполненная из желтого сукна, имела форму четырехугольника, который вверху закрывался красным сукном с красной кистью по центру. Высокая верхняя часть со стороны спины пристегива-

---

[154] *Небольсин П.* Указ. соч. — С. 52.

лась к круглому околышу[155]. Таким образом, в хаджилге большую часть по высоте занимал четырехугольный верх. Если сравнить тоорцг махла и хаджилгу, то основной акцент в первой сделан на круге (однако и в ней дается ориентир расположением верхнего угла по центру лба), во второй шапке акцентируется высокая верхняя часть, которая также углами расположена по сторонам света.

Можно усмотреть в традиции древнего головного убора — хаджилги отражение архаической системы ориентации человека по странам света (шапка — символ, заменитель человека), причем системы, построенной не на сторонах (как в круге), а на углах. Такие способы ориентации по странам света исследователи считают характерными для монголов (*монг., калм. үзг* — сторона) и для тюрков, ориентировавшихся на угол, а не на сторону. «Ориентировка по частям света всегда строго выдерживалась и была принята в качестве этнического определителя», — считает Л. Л. Викторова[156]. Как видно, пропорциональное соотношение круглой и четырехугольной частей акцентирует одну из систем ориентации в пространстве. Хаджилга являлась общераспространенным головным убором, у хошеутов ее вариант отличался тем, что круглая часть была выше. Но наше предположение опровергается свидетельством И. Житецкого, который, отмечая, что хаджилга — древний ойратский головной убор, сообщал, что другое наименование *тоорцг махла* — «хазык махла» (т. е. киргизская шапка)[157].

---

[155] По сообщению И. Житецкого, только хаджилга хошеутов имела более высокий околыш, прямое расположение, без пристегивания желтой суконной части, часто простеганной внизу.

[156] *Викторова Л. Л.* Монголы. ... — С. 49.

[157] *Житецкий И.* Указ. соч. — С. 9.

Зимняя шапка *бүшләч* с меховым околышем и наушниками из меха (чаще пушнины) предназначалась для защиты в холодное время.

Повседневный головной убор женщин *томша* — круглая шапочка на проклеенной войлочной основе с черной нижней частью, обычно из бархата, и желтым верхом. Парадным головным убором молодых женщин служила шапочка *халвң* с несимметричным околышем, украшавшимся вышивкой либо отделкой декоративной тесьмой. По центру лба располагался выступ более длинной стороны околыша; верх такой шапки полностью украшался бахромой красного цвета. Зимний вариант этой шапки в корне отличался от ее легкого варианта: отсутствовал выступ на околыше, который выполнялся из пушнины, верхняя часть в форме четырехугольника изготавливалась из желтого сукна и украшалась вышивкой, декоративной тесьмой, пуговицами. Общее для обеих *халвң* (из ткани и меха) — отделка верха.

Девушки в конце XIX — начале XX в. в качестве парадного головного убора носили камчатки — шапочки типа пилотки из бархата черного, реже коричневого цвета с обильной вышивкой гладью или декоративной тесьмой. По мнению У. Э. Эрдниева, такие головные уборы были заимствованы у татар, а затем распространились среди всего населения Калмыцкой степи[158]. Новой тенденцией в этот период стал обычай носить фуражки с козырьками, а также платки.

Для калмыков характерно внимание к обуви. В древности, вероятно, основным видом обуви были меховые и войлочные сапоги. Еще в XIX в. калмыки носили хол-

---

[158] *Эрдниев У. Э.* Указ. соч. — С. 150.

щовые онучи *цугла*, а представители богатых семей, жившие ближе к Волге, — и европейские чулки. Кроме холщовых онучей, калмыки носили и овчинные или валяные из шерсти «чулки»[159]. В XIX в. в жилище использовались башмаки, а общераспространенным видом обуви являлись кожаные сапоги *hосн*, у женщин преимущественно красного, у мужчин черного цвета. Подошва калмыцких сапог нашивалась на каблук: обычай связан с верховой ездой и необходимостью обезопаситься от застревания ноги в стремени. По словам П. Небольсина, калмык — наездник с детства, и сапоги его приспособлены к езде верхом, а не к ходьбе[160]. Действительно, многие путешественники отмечали, что калмыцкие сапоги мало приспособлены к ходьбе.

Исследователи бурятской культуры также отмечают[161], что обувь была приспособлена для верховой езды, в такой обуви неудобно ходить пешком. Сапоги бурят отличались большой шириной ступни, так как должны были закрывать просвет в стремени на случай, если лошадь начнет брыкаться. Толстая простеганная войлочная подошва была неэластичной, что связано с появлением стремени, для предохранения голени от стирания о ремень стремени и обеспечения удобства ступни. По мнению Р. Д. Бадмаевой[162] и М. Б. Хадеевой, появление бурятской обуви с загнутым носком связано с обувью пор-

---

[159] *Нефедьев Н.* Указ. соч. — СПб., 1834

[160] *Небольсин П.* Указ. соч. 1852.

[161] *Хадеева М. Б.* Обувь в традиционном костюме бурят // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. — Иркутск: «Оттиск», 2003. — С. 183.

[162] *Бадмаева Р.Д.* Бурятский народный костюм. — Улан-Удэ, 1987.

шневидного типа, у которой носок собирался шишечкой.[163] «Такая обувь не давала лыжам соскальзывать и была распространена у населения таежных районов. Обувь, возможно, получила дальнейшее развитие у скотоводов-кочевников, постепенно поршень с выступом-шишечкой на носке был заменен кожаной головкой с выкройной шишечкой, образующей острый носок... Г. М. Василевич связывает возникновение данного покроя обуви с обувью древнего охотничье-рыболовного населения бассейнов Верхней Оби и Верхнего Енисея (ханты, манси, кеты, селькупы)[164]. Такой тип обуви с шишечкой, к которой закреплялся ремешок для привязывания лыж, до недавнего времени сохранялся у эвенков Забайкалья. В дальнейшем подобный тип обуви приспособили к верховой езде скотоводы.

У калмыков подобный тип обуви не был распространен. Исследователи чаще упоминают кожаные сапоги, что не удивительно: климат юга Европейской части России отличается от климата Южной Сибири. Но и в прикаспийских степях калмыки использовали валяные чулки, которые вставляли в кожаные сапоги. Тем не менее можно считать, что древняя обувь типа гуталов с загнутым носком (т. е. происходящая от поршневидного типа обуви) была характерна и для этнических предков калмыков. Об этом свидетельствует иконографический тип изображений божества Делкән Цаһан аав, распространенный только у калмыков: фронтально стоящий в распашной одежде, верхний

---

[163] *Хадеева М. Б.* Обувь в традиционном костюме бурят // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. — Иркутск: «Оттиск», 2003. — С. 184.

[164] *Хадеева М. Б.* Указ. соч. — С. 184.

халат не застегнут и не завязан, на ногах войлочные сапоги с загнутым носком.

Неудобство сапог, приспособленных к верховой езде, преодолевалось следующим образом. Летом в своем дворе мужчины могли обходиться и без сапог, но женщинам обычаи предписывали постоянное ношение обуви (босые ноги — верх неприличия), поэтому и летней формой обуви у женской половины общества являлись сапоги. Летней рабочей обувью мужчин в конце XIX — начале XX в. служили башмаки, способ изготовления которых позволил У. Э. Эрдниеву предположить их заимствование у русского населения[165]. Но в начале XX в. калмыки покупали фабричные сапоги (и даже валенки), и таким образом специфика калмыцких сапог постепенно утратилась.

2.3. Символика украшений и головного убора в свете традиционных представлений о человеке

Каналы проникновения жизненной энергии (души-жизненной силы) в тело человека, вероятно, те же, через которые жизненная сила *эмн* выходит во время смерти: нос, рот, уши, глаза. Но бытовало и представление о том, что у плохого человека *эмн* может выйти через ноги.

Защита каналов, открытых в космос, осуществлялась посредством использования оберегов, также украшений, имевших сходные функции. Женщины должны были носить рубашку с широким воротником типа «апаш», который застегивался спереди двумя пуговицами, на него также нашивали серебряные монеты или мелкие тонкие пуговицы из бисера или камня рубинового цвета — это должно было предохранять от нечистой силы. Мужчины

---

165 *Эрдниев У. Э.* Указ. соч. — С. 154.

должны были носить рубашку с небольшим разрезом для головы, который должен быть наглухо застегнут[166]. По свидетельству одного из миссионеров, наблюдавших торжественное богослужение Майдари в монастыре в конце XIX в., паломники наряжались в праздничные одежды. «В числе украшений на молодых калмычках, в особенности на несовершеннолетних, имелись и духовные предметы — принадлежности православной религии, как-то металлические крестики, образки и т. д. Все эти предметы нанизываются на головные шапки...»[167]

У калмыков существовали правила ношения украшений для представителей различных половозрастных категорий. Серьги носили и женщины, и мужчины, девочкам уши прокалывали в раннем возрасте. Однако девушки вдевали одну серьгу в правое ухо, а женатые мужчины — в левое, и только замужние женщины носили серьги в обоих ушах[168]. Кольца являлись непременным украшением представителей обоих полов. Но женщины носили их на разных пальцах обеих рук, а девушки — на мизинцах, и лишь в редких случаях — на четырех пальцах. Мужчины носили кольца на среднем или безымянном пальцах левой руки. Как отмечал У. Э. Эрдниев, традиция ношения браслетов не имела распространения у калмыков: их использовали только представители зажиточных слоев, а также изредка простые калмыки в качестве амулета (в лечебных целях, для лечения ревматизма)[169].

---

[166] *Душан У.* Указ. соч. — С. 47.

[167] Н. И-в. Сутки в хуруле //Астраханские епархиальные ведомости. 1887. № 15. — С. 619.

[168] *Эрдниев У. Э.* Указ. соч. — С. 154.

[169] *Эрдниев У. Э.* Указ. соч. — С. 155.

Украшения на концах кос — токуги (*токг*) — принадлежность исключительно замужних женщин, они выполняли функцию магической охраны волос — вместилища жизненной энергии, причем две косы соответствовали супружеской паре и их силам. Девочкам в XVIII — XIX вв. заплетали большое количество косичек и заворачивали их вокруг головы[170]. Девушка на выданье обычно заплетала одну косу (хотя зафиксирована в XVIII в. традиция во время свадебного ритуала расплетания 8 — 10 косичек, которые носили девушки[171], и заплетания двух кос). Обычай ношения косы у мужчин зафиксирован и в XVIII, и в XIX вв., когда эта традиция касается только старшего поколения: обычно после 40 лет мужчина мог отрастить косу. Согласно П. С. Палласу, все мужчины-калмыки брили голову, оставляя на макушке волосы, заплетаемые в одну, а богатые — в две или три косы[172]. Как пишет Д. Баяр, волосы, голова, сердце и легкие вместе у древних монголов назывались «зулд» (сулдэ — *Э. Б.*) и являлись хранилищем души человека[173]. И поэтому, согласно принципу «часть вместо целого», монгольские воины у побежденных забирали косу, а для самих воинов большим позором считалось ее потерять. Кроме того, считает Д. Баяр, «строгое соблюдение традиционной формы причесок, по всей вероятности, диктовалось символической значимостью волос и

---

[170] *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. — СПб.,1773 Ч. 1. — С. 461.

[171] *Шницер Ю.* Известие об аюкских калмыках. СПб отделение архива РАН. 1715. Р.П. Оп.1. № 92.

[172] *Паллас П. С.* Указ. соч. — С. 460.

[173] *Баяр Д.* Традиционные мужские прически // Хальмг Үнн. — 1991. — 12 мая.

считалось одним из главных этноразличительных признаков»; древнейшей прической монголов исследователь считает следующую: верхняя часть головы выбрита в виде подковы, на макушке остается часть волос, спускающаяся на лоб в виде челки, а волосы на затылке заплетены в две косы, висящие за ушами (впоследствии прическа изменилась, осталась одна коса на затылке с наголо выбритой передней частью головы)[174]. Представление о том, что душа мужчины находится в левой стороне, отражена в следующем обычае, зафиксированном в XIX в.: замужняя женщина выражает благодарность мужу, проведя рукой сверху вниз по левой косе[175]. Взаимосвязь женских кос с жизнью мужа характерна и для бурятской культуры. Г. Р. Галданова упоминает следующие обычаи: вдове полагалось срезать одну свою косу, которую погребали вместе с мужем; если женщина желала смерти своему мужу, она отрезала свои косы наполовину[176].

Токуги — украшения, изготавливавшиеся обычно из серебра с чернением, по форме напоминают стрелу, направленную острием вниз. Существует предположение, что слово *токг* означает "стрелу для битья" и относится к предметам, которые в калмыцкой культуре обозначают "вещи, спустившиеся с неба" (калм. *буудал*), то есть стрелы драконов-громовержцев[177]. Токуги, имея форму стрелы (и символизируя ее), обычно в нижней части

---

[174] *Баяр Д.* Традиционные мужские прически... — 1991.

[175] *Бентковский И.* Женщина-калмычка Больше-Дербетского улуса... — С.106.

[176] Обряды в традиционной культуре бурят. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 131.

[177] *Кичиков А. Ш.* Героический эпос "Джангар": сравнительно-типологическое исследование памятника. — М.: Наука, 1992.

трехчленные или имеют сердцевидную форму. В этом смысле они (в своей символике), возможно, связаны с семантикой предмета, упоминавшегося Ц. К. Корсункиевым: деревянной палки-посоха с пятью стреловидными нарезами, которую хозяйка помещала на постель мужа в случае его отсутствия ночью[178]. Этот посох заменял острый металлический предмет (нож или топор). Представление о том, что на постель отсутствующего мужчины нужно класть нож или ножницы, сохраняется у калмыков до настоящего времени. Посох в традиционной культуре калмыков представлен в иконографии божества, Белого старца и является символом маскулинности и витальности, долгожительства. Посох Белого старца имеет навершие в виде дракона.

Таким образом, символика "драконьих стрел" ("буудалов" — токугов), или стрел, спустившихся с неба, и посоха со стреловидными нарезами взаимосвязана. Как и токуги, палка-посох является магическим предметом, знаковая функция которого связана с представлением о стреле как одном из символов жизни и возрождения. Как известно, стрела или стрелоподобные предметы использовались в монгольской культуре для обозначения жизни или смерти. Поэтому расположение токугов острием вниз продолжает направление роста волос, а потому в конкретной ситуации расположение токугов противоположно положению стрелы острием вниз. Известен эпический мотив возрождения богатыря, в котором использовались серебряные украшения для кос — сим-

---

[178] *Корсункиев Ц. К.* Сюжет о метком стрелке // "Джангар" и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. — М.: Наука, 1980. — С. 282.

волика данных предметов в обряде нового рождения — оживления.

Если знаковые функции токугов и палки-посоха со стреловидными нарезами схожи, то охранительная символика токугов взаимосвязана также и с охранительной символикой ножа (острого предмета), являющегося символом маскулинности и мужского рода в культуре калмыков. Так, нож нельзя дарить никому, кроме сына, во избежание нанесения вреда. Нельзя брать найденный нож.

Важное значение имеет символика чисел в упомянутых предметах. Число «три» в монгольской культуре — одно из наиболее значимых, как и во многих культурах народов мира, и многозначных чисел. Бытовавший в недавнем прошлом у всех монголоязычных народов жанр триад охарактеризован исследователями как «средство осмысления и познания окружающего мира, осуществляемого с помощью трехчленных схематических комбинаций»[179]. В обрядах "выкупа жизни", как и в обрядах жертвоприношения огню, особое значение имело сожжение трех костей, являвшихся знаковой композицией, имитирующей сожжение всего животного — заменителя человека. В монгольской культуре отмечена также чрезвычайная популярность пятичленных композиций: пять цветов, пять частей тела животных (пять твердых, обладающих особой магической силой), пять видов пищи, пять чувств. Распространенность пятичленных композиций в монгольской культуре объясняется древними традициями счета по пятер-

---

[179] *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. — М., 1988. — С. 134.

кам[180]. Символика числа пять прежде всего связана с количеством пальцев на руке. Сакральность этих чисел в культуре калмыков отражена в эпической традиции.

Семантика нитей и волос как судьбы, жизни прослеживается в ряде калмыцких обычаев: запрет на стрижку замужним женщинам, особенно беременным, а также родственникам во время 49-дневного траура; действия с волосами во время заключения брака; особое отношение к ножу, разрезавшему пуповину, запрет на его использование в быту; символика лент разных цветов (*өлгц*) в качестве маркеров родов; использование лент, длинных полос ткани в качестве жертвоприношений (навешиваемых на деревья); наконец, особое отношение к паукам, плетущим нити, запрет на их убийство во избежание утраты семейного счастья.

Итак, мужчины-калмыки носили серьги и кольца с левой стороны, девушки — серьгу в правом ухе, кольца — на мизинцах, а для женщин важны обе стороны. Эта закономерность связана с представлениями о местонахождении души-жизненной силы *әмн*: у мужчин — с левой стороны, у женщин — с правой, но при этом замужние являются хранительницами (посредством волос) силы мужа. Представление о местонахождении жизненной силы *әмн* у мужчин с левой стороны определяло ношение серьги в левом ухе, кольца на левой руке и ножа в левом брючном кармане. Кроме того, дарение наплечной одежды (в более поздние времена — отрезов ткани) регламентировал принцип: одариваемому мужчине одежду вешали на левое плечо, женщине — на пра-

---

[180] *Жуковская Н. Л.* Там же.

вое плечо, что символизировало «надевание» *эмн* — жизненной силы.

Широко бытовали представления о том, что женщина, не носившая серьги и кольца, будет наказана после смерти властителем подземного мира: вместо этих украшений в ушах и на пальцах у нее будут висеть змеи. Видимо, магической функцией охраны и представлениями о посмертном суде объясняется традиция оставления серег у покойных во время похоронного ритуала, в крайнем случае — замены ювелирных украшений на менее ценные или на части веточек чайного куста, прокипяченных и высушенных ("чайные палочки").

Мотив взаимозаменяемости серег и змей — чрезвычайно интересный и связан с охранительной магией. Змея — "представленный почти во всех мифологиях символ, связываемый с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом — с другой"[181]. В калмыцкой традиционной культуре прослеживается семантика образа змеи, охарактеризованная этим исследователем как типологическая для ряда культур. Змея в традиционной культуре калмыков предстает в качестве покровительницы. Как показал Г. И. Михайлов, все богатыри эпоса связаны с нижним миром по женской линии[182]. Змеи — представительницы подземного мира.

---

[181] *Иванов В. В.* Змей. // Мифы народов мира. Т.1. — М.: Советская энциклопедия, 1988. — С. 468.

[182] *Михайлов Г. И.* Актуальные проблемы изучения литератур монгольских народов // Проблемы алтаистики и монголоведения. — Вып. 1. — Элиста, 1974. — С. 16.

Оживление богатыря производят в эпических сказаниях лишь женщины, трижды переступая через тело и трижды встряхнув (или ударив) токугами. Кроме того, змея воспринимается и как дающая магическую силу, как покровительница лекарей: часто лечение производится «рожками змеи».

Несмотря на назидательный смысл поверья о посмертном наказании в виде змей в ушах и на руках, это пресмыкающееся в традиционной культуре является символом защиты, плодородия и женского начала, а также — в определенных обрядах — и мужского начала. Как змеи, так и серьги (особенно из серебра или золота) являлись в традиционных представлениях средством защиты. Но символика змеи, закрывающей собой отверстие, связана прежде всего с символикой плодородия. И в этом смысле ярким соответствием калмыцким традиционным верованиям может служить якутский обычай изготовления женских серег в виде змея, кусающего собственный хвост. Как известно, формирование части этнических предков якутов происходило на территории Предбайкалья, смежной с территорией формирования ойратов. Как два этноса, изолированных от родственных этнических общностей, калмыки и якуты сохранили ряд древнейших верований и представлений, в том числе представления о символике серег (интересно, что соответствие левой стороны «мужским» предметам также характерно для якутов, традиционно носивших нож с левой стороны — ПМА).

В калмыцкой культуре отмечено отношение к раковинам каури, называвшимся «змеиные головки» (*моһан толһа*), как к средству защиты. Так, во время обряда посвящения в низшую ступень монашества *манҗ* Йондон гелюнг (на-

зывавшийся также Каака гелюнг, в миру С. Д. Цебеков) одевал больного ребенка в ритуальный халат *лавшг*, накидку *оркмж*, а также вручал амулет — раковину *моһан толһа*, которую мальчику следовало носить с левой стороны у груди, пришив к внутренней стороне рубашки. Такие же раковины «змеиные головки» (*моһан толһа)* или серебряные монетки (из тех, что подарили в день его рождения старшие родственники) вплетали в волосы детям в качестве оберега[183], кроме того, буквально до 1940-х гг. на детские рубашки иногда нашивали со стороны груди ряды раковин каури — также с защитной целью. Дети носили их порой до подросткового возраста. Защитные функции таких оберегов характерны и для культур тюркских народов, в контакте с которыми проживали в прошлом ойраты: согласно сведениям, приводимым В.Вербицким, алтайские женщины вплетали в косы колокольчики, звеневшие при ходьбе, а между кос помещали "нанизи из корольков, раковинок (змеиные головки), ... спина выглядела "как панцирь", что необходимо было для защиты от нечистой силы[184].

Защита открытых частей тела, являющихся возможным выходом души *эмн*, особенно важна. О взаимосвязи представлений о каналах выхода души-жизненной силы и традиции прокалывания отверстий и ношения серег свидетельствует следующий факт: по некоторым сведениям, если в семье часто умирали дети, то следующему ребенку могли проколоть и нос. Приводящая эти сведения Э.-Б. Гучинова считает их проявлением ин-

---

[183] *Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков. ... — С. 27.

[184] *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. — М., 1893. — С. 11.

версии, призванной ввести в заблуждение злых духов[185], но, на наш взгляд, данный факт свидетельствует о дополнительной магической силе на знаковом канале, связанном с возможным выходом жизненной силы. Так, И. Г. Георги упоминает о больших золотых кольцах, которые продевали женщины через носовой хрящ[186].

Несмотря на то, что серьги в калмыцкой культуре носили различные половозрастные категории, эти украшения в первую очередь связаны с силой женщины: очевидно, с этим фактом связано ношение серьги только женатым мужчиной. Именно потому серьги были частью наследства, передаваемого по женской линии. Калмыцкая поговорка гласит: «*Күүкнь авхла, сиикнь чигн авдг*» («Если берешь замуж девушку, берешь и ее серьги»). Значение поговорки обычно рассматривается как оценка богатства приданого, включающего даже серьги, но, на наш взгляд, народное изречение свидетельствует и о важном магическом значении этого вида украшений замужней женщины. Известно, что серьги обычно не продавали и не отдавали «на сторону», как бы ни был беден человек, а после утери одной из серег из второй не изготавливали украшений. После ухода девушки из рода родителей, у калмыков приравнивавшегося к сакральной смерти, и последующего ритуального возрождения среди других обрядовых момен-

---

[185] *Гучинова Э.-Б. М.* О калмыцких ювелирных украшениях // Степь и Кавказ (культурные традиции). Труды Государственного исторического музея. Вып. 97. — М., 1997. — С. 102

[186] *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. — СПб., 1779. — Ч. 4.

тов отмечается и традиция ношения сережек в обоих ушах. Кроме того, считалось, что комплект, состоящий из крупных (обычно с подвесками) серег и токугов, должен в качестве свадебного подарка преподнести невесте ее жених. Серьги и токуги — украшения, обрамляющие косы замужней женщины с обеих сторон. На наш взгляд, они несут защитную функцию и включают также магию плодородия.

Образ змеи встречается и в родинном обряде калмыков. До настоящего времени у калмыков этнической группы *оргакин* сохраняется представление о целебности отвара шкурки змеи, который употребляют беременные женщины непосредственно перед родами для облегчения выхода ребенка, безболезненного открытия родовых путей; такой же отвар употребляют и при бесплодии. Для обеспечения быстрых родов и беспрепятственного прохождения плода через родовые пути калмыки также снимали серьги.

Образ змеи/змея связан с женскими украшениями, имевшими охранительную символику. Но серьги, на наш взгляд, несут в традиционной культуре калмыков также и *оплодотворяющую символику*. Мифологическая пара «отверстие-змей», очевидно, восходит к ней и двум началам бытия; снимание серег во время родов, ритуально способствующее «открытию» родовых путей, «снимает» актуальность мужского начала, активизируя женское.

Кольца у калмыков также являются обязательным украшением. Их знаковая символика связана как с формой колец, так и со значением части тела, которая ими украшается. В фольклорных памятниках выражением силы человека считались пальцы: мощь пяти пальцев пораженного противника переходит в мощь пяти паль-

цев руки победителя[187]. Форма круга в культуре кочевников прежде всего связана с представлениями о границе, прочности, самодостаточности. Кольца, имеющие форму круга, очевидно, выполняли магическую функцию защиты человека и, в частности, его рук.

Охранительная функция серег на исследованиях бурятских ученых прослежена О. В. Шаглановой, указывающей, что жизненная энергия может уйти из тела, чему способствует «закрытие» выходов — выступающих частей тела (пальцев рук, ног, мочек ушей, глаз, ноздрей, рта). Поскольку буряты считают, что ночью душа находится в волосах или под ногтями, то в это время суток запрещается стричь ногти, расчесываться, стричься или бриться. Височно-нагрудные украшения һиихэ (ср. калм. *сиик*) автор предположительно относит к группе украшений, являющихся носителями идеи плодородия, подобно таджикским украшениям, которые выделяются верой в их оплодотворяющие способности[188]. Таким образом, символика и семантика женских украшений в бурятской культуре оказываются схожими с калмыцкими.

Судя по материалам, опубликованным Л. Л. Габышевой, представления о каналах входа и выхода души в тело человека общеалтайские: автор поставила вопрос о якутской космологической антропоморфной модели Вселенной, где голова ассоциировалась с небосводом и верхами общества, а ноги — с низом в космологической и

---

[187] *Потанин Г. Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. — СПб., 1891 — 1893. — С. 90.

[188] *Шагланова О.* Благожелательная и охранная функции женских украшений восточных бурят // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. — Иркутск: Оттиск, 2003. — С. 208 — 225.

социальной структуре[189]. Душа ребенка, по верованиям многих народов, внедрялась через голову и ее части (темя, рот, ухо), а может быть помещена и в шапку будущего отца, именно потому моления проводились без головного убора. Кража шапки приравнивалась к убийству. У калмыков головной убор считался опредмеченным выражением человека, его запрещалось трясти, крутить на руке, класть в нечистое место, передавать кому бы то ни было. В отдельных обрядах детского цикла шапка служит ритуальным предметом: при сообщении о рождении ребенка с головы отца «похищали» шапку, которую он должен был обязательно «выкупить». Более того, по сообщению И. А. Житецкого, изъятие головного убора отца означало рождение сына, только организовав угощение присутствующих при родах женщин, отец получал обратно шапку[190]. Выкуп требовали также и с родственников отца, который после родин совершал жертвоприношение огню. В этом обычае прослеживается символика посреднической роли женщин, от которых зависел исход родов. Принимавшую роды женщину называли *һазр ээҗ*[191] (букв. земля-бабушка), потому что именно она отрезала «упавшую на землю пуповину новорожденного». При рождении мальчика его отец должен был вручить повитухе отваренное мясо вместе с тазовой костью барана, при рождении девочки — грудинку. Мотивация подобного выбора: мальчик должен

---

[189] *Габышева Л. Л.* Жизнь и смерть в контексте антропоморфной картины мира // Олонхо-духовное наследие народа Саха. — Якутск: ИГИ РАН РС(Я), 2000. — С. 101.
[190] *Житецкий И.* Указ. соч. — М., 1893.
[191] Полевые материалы автора.

вырасти сильным, здоровым, поэтому должен одолеть тазовую часть, а девочка должна вырасти изящной, женственной, поэтому довольно грудинки.

На наш взгляд, вручение именно тазовой кости повитухе символизирует охранную функцию женщины, обладающей магической силой, и взаимосвязано с представлением о том, что тазовая кость имеет отношение к переходу между мирами и возможному влиянию сил, связанных с пограничным миром. На значение тазовой кости в поверьях олетов Западной Монголии обращает внимание Н. Л. Жуковская: считается, что через тазовую кость может проникнуть в юрту злой дух, поэтому обглоданную кость обязательно сразу ломают и выбрасывают, а необглоданную тщательно прячут, чтобы «чутхур» ее не нашел[192]. Отцовской шапкой сбивали с ног ребенка при совершении первых шагов, «чтобы крепче стоял на ногах». По сообщению У. Э. Эрдниева, в отдельных случаях недоношенных детей помещали в особую шапку, которую подвешивали на головке *терм* — решетчатых стен кибитки так, чтобы солнечные лучи, проникающие через верхнее дымовое отверстие кочевого жилища *харач*, могли достигать младенца; кроме того, его часто мыли в теплой воде и ограждали от посторонних лиц[193]. Счет дням новорожденного вела мать, для чего к занавеске она пришивала длинный ремешок, шнурок или шелковую ленту, на которых по прошествии недели завязывала узелок. Статус новорожденного оставался промежуточным (хотя возраст его исчислялся с внутриутробного развития); его

---

[192] *Жуковская Н. Л.* Судьба кочевой культуры: рассказы о Монголии и монголах. — М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1990. — С. 44.

[193] *Эрдниев У. Э.* Указ. соч. — С. 204.

пеленали в старые вещи, и лишь по прошествии достаточного времени, показывавшего жизнеспособность ребенка, на него надевали рубашку, у которой имелась имитация воротника (т. е. признака одежды человека).

Оппозиция верх/низ проявляется в почтительном отношении к голове, дотрагиваться до которой считалось неприличным и даже оскорбительным. Подобное отношение распространялось на головной убор, усы[194]. Особенно важно не допустить прикосновения женщины к голове мужчины, поэтому жене запрещалось надевать шапку мужа. В традиционном обществе появление на людях без головного убора считалось неприличным. Таким образом, калмыцкие обычаи показывают наличие представлений о взаимосвязи жизненной энергии и головы/шапки отца. Шапка — обязательный головной убор и у женщин, появление которых на воздухе без шапки считалось приметой сильного дождя[195].

К началу XX в. в обиход вошли платки, однако самым распространенным способом завязывания платка (закрывая лоб, узлом на затылке) стал имитирующий шапку. Поскольку косы замужней женщины считались хранилищем жизненной силы (их нельзя было отрезать, подравнивать, укорачивать), то существовал запрет на прикасание к волосам женщины, нарушение которого могло стать зачином в сказках[196]. Но, с другой стороны, для «своего» мужчины хорошей приметой являлся приход во время мытья волос или причесывания

---

[194] *Душан У. Д.* Указ. соч. — С. 80-82).

[195] *Ользеева С. З.* Калмыцкие обычаи и традиции. — Элиста: АПП «Джангар», 2003. — С. 25.

[196] Хальмг туульс. IV боть. — Элст, 1974. — С. 118.

(а в этот момент обязательно увлажнение волос), вошедший должен был прикоснуться к волосам женщины[197]. Особые наказания применяли в случаях, если один мужчина дергал другого за бороду или за хохол на голове, отрывал кисть от шапки, бросал песок или плевал в лицо, если женщину хватал за косу[198].

Представления о низе человека (его ногах) и нижнем мире, характерные для алтайских народов (так, в ряде тюркских народов Сибири существуют обычаи прокалывания или надрезания подошвы покойного, особой охраны здоровья ребенка до периода, пока его ступни затвердеют), присутствуют и в культуре калмыков. Есть запрет на соединение стоп ног, символизирующее пожелание себе смерти (*тавган харһ улдм биш*). Самый простой магический способ продления жизни заключается в выбрасывании или закапывании на перекрестке дорог обувных стелек. Другим распространенным способом охраны жизни человека в переломные периоды является ношение белых носков (чаще вязаных) с черным мыском и пяткой. При мастите чрезвычайно результативным считается магическое лечение с помощью женщины, имеющей двойню, заключающееся в произнесении молитв и прикосновении пальцами ее ног или ступнями (другой вариант — стельками) к уплотнению на груди, которое должно исчезнуть. Хождение босиком никогда не приветствовалось и порицается представителями старшего поколения даже в современных буддийских храмах, поведение в которых ныне регламен-

---

[197] *Душан У.* Указ. соч. — С. 82.

[198] *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. — СПб.,1773. Ч.1.

тируется правилами, заимствованными из индийского и тибетского буддизма. В XVIII в. до появления стационарных храмов в кочевых монастырях монахи находились босыми, но женщинам вход в них был запрещен[199]. Теперь во время ритуалов, проводимых «знающими» (медлгчи), обязательно (особенно для женщин) надевание ритуальных носков. При свекре и свекрови невестка должна всегда быть в головном уборе и обуви (либо в носках). Если свекор случайно увидит невестку босой и без платка (а она занята и не видит старшего), ему рекомендовалось сделать вид, что он не заметил этого нарушения (неправильное поведение невестки в сложных случаях могло привести к ее изгнанию, перед которым ей распускали косы и заставляли обойти хурул; дети оставались с отцом).

Таким образом, прослеживается взаимосвязь определенных частей тела человека и предметов, которым приписываются магические свойства защиты. Верхняя часть (уши, в прошлом редко — нос) украшается серьгами, имеющими охранительное значение, пальцы рук также облачаются в круг кольца (круг — символ защиты). Использование красного полудрагоценного камня (коралла) при изготовлении украшений, надевающихся ниже пояса, считалось непозволительным[200]. Нижняя часть тела магически защищена токугами у замужней женщины и ножом, подвешенным к поясу или находящимся в левом кармане брюк, у мужчины. Защита ниж-

---

[199] *Нефедьев Н.* Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. — СПб., 1834.

[200] *Гучинова Э.-Б. М.* О калмыцких ювелирных украшениях // Степь и Кавказ (культурные традиции). Труды Государственного исторического музея. Вып. 97. — М., 1997. — С. 100-105.

ней части тела особенно важна: позвоночник, а особенно — крестец (как и шейные позвонки), были уязвимыми частями тела. Крестец считался своего рода «ахиллесовой пятой», позволяющей поразить душу-жизненную силу (или «двойника») «пониже грудобрюшной преграды»[201]. Потому у непобедимого богатыря крестец должен быть неуязвимым.

В калмыцкой традиционной культуре украшения выполняли функцию магической охраны, маркируя основные части тела: верх, низ, конечности, защищая открытые части тела и волосы, которым в представлениях о человеке отводилась особая роль. Знаковая функция украшений связана с символикой женского начала, плодородия, а также мужского начала и отражена во взаимосвязи семантики украшений с мифологическим образом змеи.

Определенные части тела ассоциируются в традиционном мировоззрении с половыми признаками. Уже отмечена взаимосвязь — тазовая кость/мальчик, грудина/девочка. Запреты также связывают грудь с женщиной, крестец — с мужским началом: *элкән теврдм биш* (букв. печень не обнимают, т. е. не обнимают руками грудную клетку) — умрет мать; *нурһан үүрдм биш* (не ходят, заложив руки за спину) — умрет отец[202].

---

[201] *Кичиков А. Ш.* Героический эпос "Джангар": ... — М.: Наука, 1992.

[202] Последняя примета имеет социальный смысл: пожилые люди, старики ходили, заложив руки за спину, поддерживая позвоночник, подражание молодыми этой походке уподоблялось пожеланию стать главой семьи, т. е. стариком, и потерять старших родственников.

Отделение «верха» от «низа» семантически осуществляется через включение в костюм пояса — обязательного элемента у девушек и мужчин. Пояс в определенных обрядах у калмыков выступает символом жизненного пути. Путь жизни человека в понимании буддийскими народами цикличен, и в свадебном обряде существовала традиция дарения молодым пояса как символа единого пути (а также рыбьего клея, монет, и др.). Пояс в качестве обязательного атрибута не характерен лишь для костюма замужней женщины. Но и представительницы этого социального слоя должны были обязательно при входе в сакральное место (в том числе и хурул) надеть пояс или его заменитель. Таким образом, пояс предстает в традиционной культуре как символ круга, границы. Мифологическое осмысление положения пояса на теле человеке (в середине) определяется средним положением мира людей в трехчленной модели Вселенной. Пояс как атрибут костюма в определенном смысле также является маркером пространства обитания этноса и «кластером» срединного мира (в верхнем мире небожители пояс располагают выше, в нижнем мире — ниже талии)[203].

Противопоставление верх/низ определило значимость защиты крестца как уязвимого места. Кроме того, выступающие части тела предстают в традиционном мировоззрении как каналы взаимосвязи с внешним миром. Голова и головной убор осуществляют связь с верхним миром (появление женщины без шапки вне дома — к дождю, мужчина без головного убора в обществе не-

[203] Информатор Болдырев Андрей Болдыревич, 1936 г. р., ики багуд, п. Комсомольский Черноземельского района РК.

мыслим). Пальцам рук в культуре калмыков придавалось магическое значение. Нельзя было указывать пальцем на небесные тела, на людей. Женщины должны были носить кольца, имевшие охранную символику. При молении на четках, читая молитву здравствующим, следовало четки перебирать через указательный палец (*хумха хурһн деерәр эргүлдмн*), а при чтении у покойника — через средний палец (*дунд хурһн деерәр эргүлдмн*)[204]. Таким образом, средний палец, в норме самый длинный и выдающийся, считался и более приближенным к иному миру, миру мертвых. Косвенно этот вывод подтверждается бурятским обычаем нежелательности ношения колец на среднем пальце. Так, в бурятской сказке девушка с потерей кольца со среднего пальца теряет сознание; после сообщения лам и шаманов о том, что ее душа была в кольце, его находят, и девушка выздоравливает[205]. Известно, что калмыки порицали отращивание длинных ногтей — считалось, что они быстро растут только у покойников. Отрезанные ногти закапывали поглубже в ямку, сопровождая действие заговором: «Я не укажу это место корове,/ А ты меня спаси от смерти,/ Я стану седовласым стариком,/ А ты стань прозрачной белой скалой,/ Когда козлиные рога дорастут до неба,/ А верблюжий хвост достигнет земли,/ Я к тебе приведу коней с поклажей/ И кормом для овец!»[206]

---

[204] *Ользеева С. З.* Указ. соч. — С. 40.

[205] *Шагланова О.* Указ. соч. — С. 208 — 225.

[206] *Басангова Т. Г., Бурыкин А. А.* О типологическом изучении магической поэзии калмыков: калмыцко-тунгусо-маньчжурские фольклорные и этнокультурные параллели // Вестник КИГИ РАН. — Элиста, 2001. — С. 56.

Закапывание ногтей имело основной мотивацией охрану животных, чтобы ногти не попали в желудок. Но текст заговора свидетельствует и об охране захороненных ногтей хозяином местности. Срезанные ногти принадлежали иному миру, и, «судя по тексту заклинания, место, куда они закапывались, не забывалось участниками обряда, и как бы далеко ни находилось их место кочевья, они будут приезжать сюда с подарками с целью поклонения хозяину местности, надежно захоронившему ногти. Место захоронения ногтей всегда хранилось в тайне»[207]. Ногти в культуре калмыков считались частью тела человека, захоронение которой необходимо во избежание негативных последствий. Взаимосвязь с иным миром «крайних» частей тела отражена и в следующем обычае: в критические периоды (в годы, кратные 12-летнему циклу) с защитной целью следовало провести обряд продления возраста (*насн уттулх*) либо носить белые носки с черным мыском и черной пяткой, либо захоронить на перекрестке трех дорог стельки от обуви. В этом обычае прослеживается семантика черного цвета, связанного с иным миром (цвет сажи, золы, маркеров центра кибитки), а также символика перекрестка дорог как места, маркирующего связь между мирами.

Каждый палец руки, согласно древним верованиям предков калмыков, имел определенное значение. В сочинении, посвященном гаданию на пальцах, указано: «Если [пришедший в дом гость по просьбе хозяина] выкинет большой палец правой руки — в дверь не войдет злословие. Если выкинет средний палец — очень хорошо. Если выкинет безымянный палец — исполнится за-

---

[207] *Басангова Т. Г., Бурыкин А. А.* Указ. соч. — С. 56.

думанное дело. Если выкинет мизинец — будет искусан собакой, мерзкие люди возрадуются. Если выкинет большой палец левой руки — хорошая [примета], т. к. все исполнится. Если выкинет указательный — придет человек, который с порога скажет неприятные слова. Если выкинет средний палец — плохо для любого дела по причине бессмысленности. Значение двух безымянных пальцев одинаково. Значение двух мизинцев одинаково»[208].

Таким образом, негативное значение при гадании (даже в позднем тексте, апеллирующем к Нагарджуне) придается лишь среднему пальцу левой руки[209], а также мизинцам. Возможно, этими представлениями о мизинцах объясняется архаический обычай ношения девушками колец на мизинцах. Мужчины же носили кольцо на безымянном пальце.

Охрана здоровья и жизни человека достигалась в традиционной культуре посредством рациональных и магических методов, среди которых — ношение украшений, особой прически, головных уборов.

---

[208] *Гедеева Д. Б., Омакаева Э. У.* Ойратские гадательные сочинении как источник изучения традиционных культов и верований // Монголоведение. №1. — Элиста, 2001. — С. 107.

[209] В данном случае имеется некоторое противоречие между буддийским сочинением, согласно которому средний палец правой руки не имеет негативной символики, и другим обычаем, согласно которому средний палец взаимосвязан с иным миром, и, читая молитвы у покойника, следует перебирать («крутить») четки «через средний палец».

3. РИТУАЛЬНЫЙ КОСТЮМ

3. 1. Современный костюм «имеющих покровителя»: истоки, символика

Понятие «ритуальный костюм» достаточно широкое. В него входит как одежда буддийских священнослужителей, так и костюм других религиозных деятелей, практика которых не включается в буддийские институты. В современной Калмыкии возрождаются религиозные традиции, и традиции одежды буддийских монахов находятся в стадии становления. В среде монахов практикуется как использование тибетской монашеской одежды, так и халата, подобного монгольской национальной одежде. Все это свидетельствует о неисследованности собственно калмыцкого ритуального костюма, хотя он продолжает бытовать в определенной среде.

Хранителями этнических традиций буддизма, собравшего в свою культовую практику многое из добуддийских верований калмыков, являются «*сәкүстә улс*» — «имеющие покровителя». Происхождение данной категории лиц, часто называемых также «знающими» («*медлгч*»), а иногда «*бө*»[210] и «*удһн*»[211], восходит к традициям национальной формы буддизма. Будучи буддис-

[210] Термин, в прошлом означавший шамана, а ныне — лицо, практика которого наиболее приближена к шаманской. Однако современные бө идентифицируют себя с буддистами. «Бө» называют отдельных «знающих», большинство именуются сәкүстә или медлгч.

[211] Термин, означавший в прошлом шаманку. Современные удһн, которых также насчитываются единицы, также , как и бө, идентифицируют себя с буддистами.

тами по конфессиональной идентификации, «*сәкустә*» по ряду признаков связаны с шаманской традицией (избранничество; представления об испытаниях и наказаниях божеств и духов-покровителей; функции, в том числе охраны рода; общение с покровителями; вхождение в измененное состояние сознания; некоторые атрибуты). Современные *медлгч* носят особый костюм, не имеющий аналогов в ритуальной одежде других монгольских народов.

Среди главных атрибутов, характерных для "знающих" — ритуальные накидки оркимджи. Рассмотрим этот термин в том его значении, которое бытует в современном калмыцком буддизме.

Оркимджи — ритуальная накидка, часть одежды буддийских священнослужителей. Монгольские орхимджи, как и греческий гиматий, который, считают исследователи, явился прототипом первого, "имеют общий раскрой и размеры: ширина — свыше 1,5 м, длина — около 4 м. Орхимджи носят поверх халата. Оно, как и гиматий, представляет собой прямоугольный кусок ткани, который драпируется вокруг торса, а конец его перекидывается на спину через одно плечо"[212], — пишет Л. Л. Викторова. Интересно, что А. М. Позднеев, описывая одежду монгольских лам, оркимджи не упоминает[213].

Калмыцкие буддийские священнослужители и даже миряне, принимавшие первоначальные обеты, носили оркимджи, согласно общебуддийской традиции, пере-

---

[212] *Викторова Л. Л.* Монголы. — С.47.

[213] *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей... — С. 150-151.

кинув через одно плечо. В современной Калмыкии в обряде "призывания сякюсена" и "принятия бурхана", оформляющих появление дара избранника у «знающих», используется оркимджи, которое впоследствии становится ритуальной накидкой, используемой при молебнах и совершении обрядов. Для оркимджи используют прямоугольный кусок ткани шириной обычно 1,5 м (стандартная фабричная ширина) и длиной около 3,5 м (для людей высоких — и более). Во время обряда оркимджи надевают на посвящаемого. Затем из другого куска ткани такого же цвета изготавливают оркимджи для бурхана ("одевают"). По окончании обряда в небольшой кусок ткани заворачивают ритуальный альчик "шаһа" и зашивают идентичного цвета нитками.

Цвет оркимджи у каждого посвящаемого свой в зависимости от того, какой у него покровитель. Если посвящаемый принимает покровительство нескольких божеств, то и оркимджи будет несколько, но одно божество будет ведущим, и соответственно одна из ритуальных накидок — самой важной.

Отметим цвета, наиболее часто встречающиеся у божеств-покровителей:

Бурхн-багш (Будда Шакьямуни) соответствует желтый цвет;

Зунквин гегән (Цзонхава) — оранжево-желтый;

Арьябала (Авалокитешвара) — более светлого тона желтый цвет;

Окн-теңгр (Лхамо) соответствует насыщенный желтый;

Цаһан Дәрк (Белая Тара) — розовый;

Ноһан Дәрк (Зеленая Тара) — зеленый;

Очирваань (Ваджрапани) — синий;

Мәәдрин гегән (Майтрейя) — зеленоватый, близкий цвету морской волны;


Калмыцкие монахи

Цаһан аав или Цаһан авһ (Белый старец в его обеих формах — "земной" и "космической") — белый;

Махгал бурхан (Махакала) — фиолетовый;

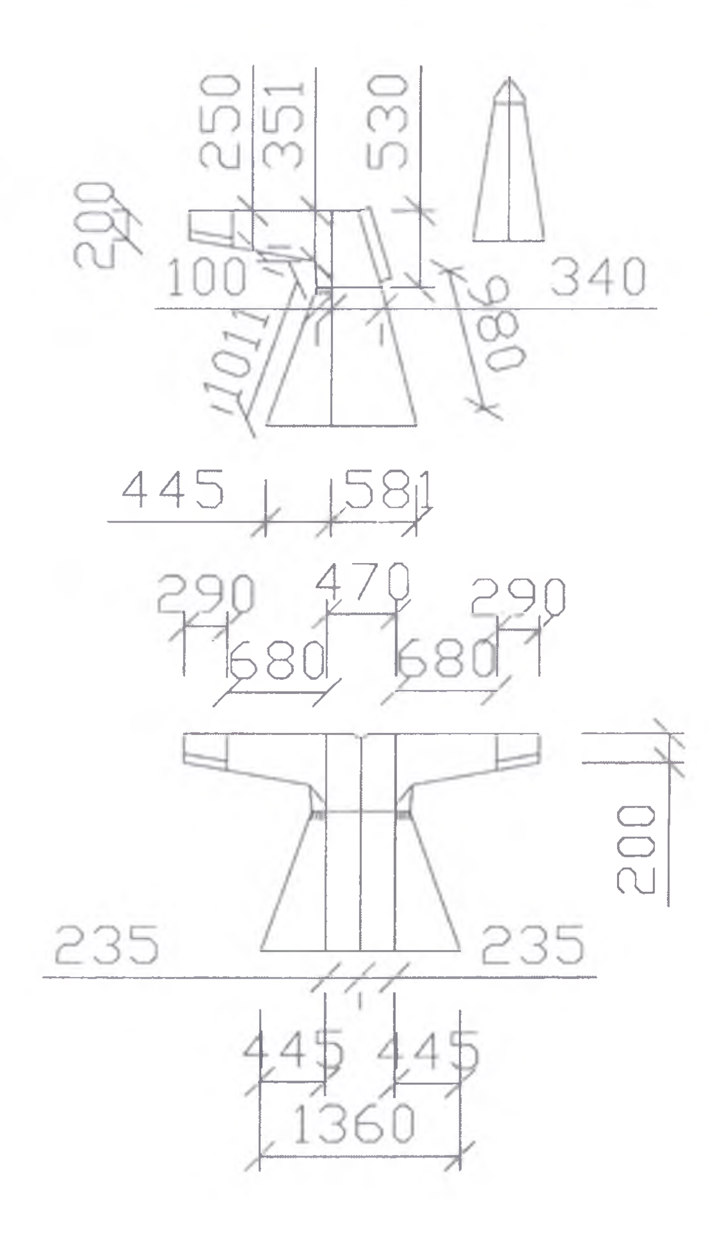
Аюка бурхан (Амитаюс) — бордовый;

Отч бурхан (Манла) — темно-синий;

Манзушр (Манчжушри) — определенного тона зеленый (но нитки для него нужны желтые).

Способ ношения *оркимджи* у современных «знающих» в корне отличается от способа его использования буддийскими монахами. Накидку надевают, перекинув через шею, так чтобы оба ее конца находились впереди, имитируя распашного типа одежду без пояса.

Традиционность способа ношения *оркимджи* подтверждается тем, что по окончании обряда некоторые из посвящаемых шьют из ткани, предназначенной для оркимджи, специальный ритуальный халат *лавшг*, и соответственно у каждого из этих "знающих" появляется халат особого цвета. В отдельных случаях халат шьют с воротником другого цвета (соответственно второму божеству). Халат обычного покроя, без пуговиц, затягивается поясом, без которого, как и без ритуальных носков,



Покрой старинного калмыцкого халата лавшг

перед алтарем не должен показываться ни один верующий калмык[214].

В период гонений на храмовый буддизм (в так называемые «безрелигиозные» 1930-е — 80-е гг.) была распространена традиция посвящения ребенка в низшую ступень монашества в качестве одного из способов избавления от болезней, которая называлась «надеть лавшик». Таким образом, *лавшг* являлся как монашеской одеждой, так и костюмом избранников божеств-покровителей (т. е. лиц, идентифицирующих себя с буддистами, в практике которых обнаруживается связь с шаманской калмыцкой традицией).

Лавшг был одеждой калмыцких буддийских священнослужителей. Образцы такой одежды имеются в коллекциях КРКМ им. проф. Н. Н. Пальмова, Российского Этнографического музея.

Покрой старинного калмыцкого лавшика традиционный, он не менялся на протяжении нескольких столетий как ритуальная одежда, поэтому приведем данные о ритуальном халате священнослужителя из РЭМ (инв. 369-5). Лавшик из хлопчатобумажной ткани желтого цвета не имеет плечевых швов, центральная часть спинки и передние борта цельнокроенные. Полы халата симметричные, с выступающим нижним краем, образованным за счет трапециевидной формы низа. Большая ширина

---

[214] В этом также особенность национальных традиций в буддизме: с босыми ногами в храме появляться запрещается, у участвующих в молитве должен быть повязан пояс, что семантически закрывает нижнюю часть тела. В современной Калмыкии появляется и новая традиция вслед за тибетскими и индийскими буддистами появляться босиком в храме. Однако это порицается старшим поколением.

подола достигнута за счет боковых клиньев, расширенных книзу, на уровне подмышек заложенных в мелкие сборки в отрезную деталь (ластовицу) с острым верхним концом. Рукав халата длинный (97 см), пришит по прямой линии (при ширине плеча 18 см), сужен от плеча к кисти. Воротник представляет собой вытянутый прямоугольник шириной 8 см, вшитый по линии шеи и бортам, имеющий вид стойки, переходящей в воротник шалевого типа. Общая длина по подолу около 300 см при длине изделия 152 см. Таким образом, традиционный лавшик не имел пояса, представлял собой распашную одежду, очень широкую внизу, с длинным рукавом. Подобную одежду можно видеть на изображении божества «Белый старец».

Современный ритуальный халат «знающих» конструктивно не повторяет традиционный халат буддийского калмыцкого священнослужителя, но имеет такое же название. Простой крой современного лавшика объясняется постепенной утратой представлений о пропорциях ритуального костюма и общераспространенными представлениями об одежде типа халата. Тем не менее в современном ритуальном костюме распашного типа сохраняются знаковые черты: наличие воротника, типа шалевого, длинных рукавов, отсутствие застежек. В отличие от халата буддийских монахов лавшик «знающих» имеет особую символику: цвет костюма определяется цветом, присущим божеству-покровителю. Таким образом, ритуальный костюм «знающих» — халаты и оркимджи — свидетельство того, что распашной халат с особыми пропорциями и кроем являлся в древности обрядовой одеждой. Его специфика заключается в системе кроя и цветовой символике.

Функция охраны родового коллектива, выполняемая современными «знающими» и характерная в прошлом для религиозных деятелей, практика которых являлась основой практики нынешних *сәкустә*, позволяет соотнести у ряда этнических групп калмыков цветовую символику божеств-покровителей с маркерами родов. Цветовая символика — одна из систем маркеров этнических подразделений калмыков, связанной с родовыми коллективами. Каждый род имел свои цвета, ставшие символами, обычно в виде лент (или узких полосок ткани) *өлгц*. Цвет *өлгц* связывался с символикой духов-покровителей родового коллектива. И. Житецкий приводит свидетельство того, что *өлгц* назывался привозимый невестой в качестве подарка халат такого цвета, «какой употребляется в поколении (роде) жениха: этот халат вешают в кибитке родителей жениха над головной подушкой, и он носит название *элёкци*»[215]. Таким образом, цветовая символика ритуальной одежды современных *медлгч* восходит к древнейшим представлениям о духах и божествах-покровителях рода, символами которых выступали как ленты — символы рода *өлгц*, так и ритуальная одежда *өлгц*, упоминаемая этнографом И. Житецким. Цвет костюма (оркимджи или халата) *медлгч* выступает определителем божества, являющегося покровителем этого человека и его рода, защиту которого должен осуществлять избранник божеств.

Головные уборы во время совершения обрядов калмыки обычно снимали, что, видимо, определило отсутствие специальных головных уборов в костюме «знающих». Исключение составляет ритуальная одежда име-

---

[215] *Житецкий И.* Указ. соч. — С. 21-22.

ющих божеством-покровителем Белого старца (*Цаһан аав*): белому халату в костюме такого *сәкүстә* соответствует белая шапочка, закрывающая макушку. Таким образом, можно сделать вывод, что ритуальный костюм «знающего», имеющего покровителем данное божество, является исходным для современного костюма. Назначение шапочки — защита от непосредственного контакта с небесным покровителем[216], хотя снимание головных уборов в других случаях, в том числе во время буддийских молитв, имеет целью как раз установление такого контакта. Наличие ритуального головного убора в единственном случае — если посвящаемый обретает покровителя в лице Белого старца — говорит о том, что практика целительства и гадания связана с этим божеством. Белый костюм имеющего покровителем Белого старца в чем-то схож с костюмом белых шаманов у бурят и якутов, не имевших специального костюма, в отличие от черных шаманов.

Другой уникальный головной убор, зафиксированный нами, также исключение из общего правила, так как право на его ношение имеют лишь потомки калмыцких ханов. Представительницей ханского рода по женской линии является одна из известных в республике *медлгч* Моня Цебековна Эрдниева («*теңгрин йозурта*», т. е. имеющая «небесный корень» по женской линии). Именно ее происхождение обусловило использование ею в ка-

[216] Причину следует, видимо, искать в характере божества, предстающего в калмыцкой культуре как божество-покровитель всего народа, хозяин пространства, времени, солярное божество с некоторыми чертами, указывающими на его изначальный характер громовержца.

честве головного убора оркимджи разных цветов, связанных в узел. На наш взгляд, использование в качестве особого головного убора связанных воедино множества оркимджи символизирует покровительство разным родам, осуществляемое предками ханского рода.

Облачение в ритуальный костюм, позже замененный на оркимджи (но различного цвета), и ритуальную шапочку свидетельствует о наличии в древности в калмыцкой традиции специальной одежды для «посвященных». Сходство в общих чертах конструкции халата *лавшг* с халатом священнослужителей и единый термин в их обозначении позволяют сделать вывод о том, что древнейшим ритуальным костюмом являлся распашной халат, система кроя и пропорции которого зафиксированы в сакральной сфере — одежде буддийских монахов.

3. 2. Одежда калмыцких буддийских священнослужителей: проблемы этнической специфики

Одежда монахов в разных буддийских странах имела порой значительные отличия. По наблюдениям А. М. Позднеева, в Монголии обрядовое учение в противоположность мало изменившемуся догматическому обособилось значительно: благодаря особой архитектуре кумирен, новым напевам богослужений, уставам, обрядовым текстам, а также иным шапкам и костюмам[217].

---

[217] *Позднеев А. М.* Монголия //АВ СПб Ф ИВ РАН. Ф. 44.Оп. 1. Ед. хр.1. Л. 36.

Костюмы представителей буддийского духовенства



Уже в начале XVIII в. Ю. Шницер дал краткую характеристику особенностей одеяний разных представителей буддийского духовенства, которые имели в костюмах различия. Согласно его описанию, ссылающемуся на данные самого Аюки-хана, одежда главы буддистов — Далай-ламы — и представителей главных ступеней иерархии (в порядке понижения: хубилган, бандида, лудзоа, цоржи, арабжамба, габджу) отличалась тем, что они никогда не надевали в качестве нижней одежды штаны. Находящиеся ниже по рангу монахи в статусе гелюнга[218] надевали этот предмет одежды только зимой или при поездке верхом на лошади. Представители среднего и низшего рангов монашества — гецули и манджи —

[218] Гелюнг — монах, имеющий 253 обета, получивший соответствующее образование.

всегда носили штаны. Представители верхушки буддийской иерархии (до габжу) имели право носить остроконечные шапки ламы, а простые монахи в ранге гелюнга, гецуля и манджи — плоские шапки, отличавшиеся от шапок мирян отсутствием кистей. Отличительным знаком духовных лиц являлась накидка *оркимджи*, которую надевали на левое плечо и опускали на правый бок, как тибетские и монгольские ламы.

Что же касается основного платья, то, как пишет Ю. Шницер, калмыцкие буддийские монахи одеждой от мирян не отличались, внешним отличием их являлись шапки без кистей, бритая голова, оркимджи[219]. Таким образом, на основании этих данных можно сделать вывод о единых традициях монашеского и светского костюма распашного типа — *лавшг*. Подобная ситуация сложилась в монгольском буддизме, где указом первого Джебцзун Дамба-хутухты (Богдо гегена) — Дзанабадзара — был введен канонический покрой халата монгольского монаха-буддиста.

Специфика ритуальной одежды буддийских священнослужителей может иметь два аспекта: взаимосвязь с национальными традициями одежды мирян и взаимосвязь с разными тибетскими школами буддизма. Как было написано в одном из предыдущих разделов, одежда калмыков распашного типа и по покрою, и по пропорциям имела ряд отличительных черт по сравнению с монгольской. Проблема бытования разных школ буддизма у калмыков исследовалась, но еще не разрешена. Известно лишь, что у них главной была школа Гелугпа, но имелись последователи и других школ.

---

[219] *Шницер Ю.* Известие об аюкских калмыках // СПб Отделение Архива РАН. Р. II. Оп. 1, № 92. Л. 29 об., 30.

Впервые на возможность бытования у калмыков различных школ тибетского буддизма указала С. Г. Батырева[220]. Ссылаясь на данные Г. Лыткина[221] и Х. Б. Канукова[222], она предположила, что до XIX в. у калмыков, кроме школы Гелугпа, бытовала и школа Сакьяпа. Некоторые данные по истории вопроса были обобщены в нашей статье[223]. Б. У. Китинов попытался связать отдельные субэтносы ойратов с определенными школами тибетского буддизма[224]. Период распространения буддизма у монгольских народов, начавшийся в XIII в., по мнению этого автора, характеризовался «патронированием различных тибетских сект восточными и западными монголами» (у ойратов — направления Кагью, у монголов — Сакья); Гелугпа первоначально проникла в среду торгоутов и хошоутов, а затем с вхождением этих племен в состав ойратов стала распространяться и в Джунгарии: «Следование различными племенами ойратов тем или иным традициям тибетского буддизма составляет самую характерную черту особенностей истории распространения буддизма у западно-монгольских племен»[225].

---

[220] *Батырева С. Г.* Старокалмыцкая живопись в фольклорной традиции // Калмыцкий фольклор (проблемы издания). — Элиста, 1985.

[221] *Лыткин Г.* Калмыцкие записки // АВ СПбФ ИВ РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 215.

[222] Письма Н. Н. Пальмова Х. Б. Канукову. — Элиста, 1968. — С. 88.

[223] *Бакаева Э. П.* Красношапочный ламаизм у калмыков? (Некоторые данные по истории вопроса) // Обычаи и обряды монгольских народов. — Элиста, 1989.

[224] *Китинов Б. У.* Основные этапы распространения и особенности буддизма у ойратов (XIII — сер. XVII вв.). Автореф. дис.... канд. ист. наук. — М., 1996.

[225] Там же. — С. 22-23.

К. Костенков отмечал, что «калмыки принадлежат к секте желтошапочников, образовавшейся в противоположность красношапочникам...»[226]. В официальных документах Управления калмыцким народом положение о полном господстве «желтошапочной» школы присутствует во многих документах. В ежегодных отчетах УКН среди всех сведений по буддийской церкви (количество храмов, духовенства и т. п.) обязательно присутствует одно положение: «Калмыки есть Ламайского вероисповедания, учения Цзонкавы (желтошапочников). Сект и расколов между ними нет»[227].

Такое единогласное мнение о господстве Гелугпы, прослеживаемое в архивных документах УКН, не может не заставить обратиться к поиску причин, которые могли бы объяснить появление мнения о бытовании красношапочного буддизма (при условии, что официальные данные УКН отражали реальную ситуацию).

Одной из причин могли стать внешние признаки, отличавшие различные категории калмыцкого духовенства: цвет одеяний, головных уборов.

По наблюдению А. Воронцова, одежда калмыцкого буддийского духовенства была различной. У одних монахов это костюм, в котором преобладали желтые тона, у других — красные тона. Как объяснял миссионер, первые совершают службы основателю буддизма, вторые — свирепым божествам-докшитам, но «оба ордена, несмотря на свои внешние и внутренние особенности, живут между собою мирно, одинаково беспрекословно

---

[226] Там же. — С. 12.

[227] Отчет Управления Калмыцким народом за 1874 год // НА РК, Ф. 9. Оп. 1. Ед. хр. 20. Л. 20.

признают над собою единство духовной власти в лице ламы, который избирается из старших бакшей»[228].

Мнение о разделении монахов на две категории по признаку совершаемых ими обрядов подтверждают не все авторы. Имеется подробное описание одежды священнослужителей XVIII в. «Главный их, во-первых, по голому телу подпоясан бывает выше чресел сделанным из белой китайки фартуком, что по-мунгальски и по-калмыцки называется Маяк; сверх того надевает на себя Шалмак, сделанный из красного тангутского стамеда подобно женской юбке, длиною от пояса до лодыжек, и сверх юбки подпоясывается Гирак, сделанный из тангутского стамеда наподобие пояса или кушака, шириною около 6 вершков, потом надевает на себя короткое и недлинное как до пояса безрукавное платье, называемое Еренге; оно бывает из шелковой парчи красного цвета, а под пазухами по обе стороны на подолу вышито желтою шелковою же парчою около двух вершков; на спине ниже плеч нашит четырехугольник из золотой парчи величиною около пяти вершков; потом три плаща длиною в семь, а шириною в три локтя. Первый называется Камджир из желтой камки; на нем на одной стороне нашиты клетки желтым атласом с проточкою голубого шелка. Другой номту Дебел, то есть священная риза, из тангутского стамеда и кругом обшит редкими из такого же стамеда клетками. Третий Аркимджи из тангутского красного стамеда; и все три сложа вместе один на другой срединою кладут на

---

[228] *Воронцов А.* Несколько слов о современном положении калмыков, кочующих в Астраханской губернии // Астраханские епархиальные ведомости. 1876. — № 22. — С. 11-20 (перепечатано в «Миссионерском сборнике...» Ч. 1. — С. 13.

левое плечо, и одними концами чрез спину под правую руку обгибают и опять на то же левое плечо крючками пристегивают.

Шапка на первосвященниках их бывает из желтого тангутского сукна с подкладкою из красной камки, сшитая из двух частей, и так высока, как шишаки панцырные; по обе стороны над ушами висят длиною с аршин, а шириною с лишком в вершок нашитые разноцветные парчевые лоскутья. Впрочем, при том служении обе руки бывают у него голы и ноги босы, а когда случится ему в том одеянии ехать верхом, тогда надевает сапоги.

У гелюнгов или попов их одеяние бывает во всем на то ж похожее, кроме токмо шапки; ибо они во время молитвы своей идолам бывают с непокрытыми головами, а небогатые калмыцкие попы вместо шелковых парчей и тангутского стамеда употребляют турецкие кумачи и бурмеши таких же цветов.

В прочее время все калмыцкие и мунгальские гелюны носят хотя и обыкновенное с прочими калмыками платье, но для отличности от других красного или желтого цвета, они головы свои бреют и жен не имеют»[229]. Как видно, в подробном описании ламской одежды не упоминается головной убор красного цвета; причина различия в ношении красных или желтых одеяний не указана.

По сведениям А. М. Позднеева, монгольское духовенство надевало обязательно синего цвета «банцзаль» — «юбку» до колен, заменяющую шаровары; «цамцу» —

---

[229] О калмыцком народе, кочующем в прежде бывшей Астраханской губернии // Собрание сочинений, выбранных из месяцесловов за разные годы. — СПб, 1790. — Ч. VI. — С. 348-350.



Духовная процессия калмыков

белую рубашку без застежек; летний или зимний (на белом меху) халат «дели». Цвет халатов духовенства различался согласно степени посвящения монашества: у «старших и младших» баньди — коричневый, у гецулей — красный, у гелюнгов — желтый[230]. Высшее духовенство на молебнах надевало также «занчи» — «мантию желтого или красного цвета... с фестонами». Разнообразием отличались головные уборы. Общей для всех монахов была изобретенная, согласно легенде, Ундургегеном шапка желтого цвета в форме конической тульи с загнутыми полями с плетеным изображением вад-

---

[230] *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийского духовенства в Монголии... — С. 150.

жры наверху и двумя лентами красного цвета (символами сутр и тарни). Вторая шапка, описываемая А. М. Позднеевым, — «шанам», с красным околышем и желтой тульей с большой кистью из желтых нитей — принадлежность только лам, проживающих в монастырях. Для богослужений монгольские ламы надевали обычную шапку тибетского образца «шасэр» — желтую, высокую, с гребнем из шерсти сзади, и «оботай» — шапку высшего духовенства, остроконечную, с полями разного типа[231].

Таким образом, названия одежды духовенства у калмыков и монголов в основном не схожи. По данным И. Житецкого, монашество калмыков в конце XIX в. носило рубаху, короткую юбку, «маик», красный бешмет, присборенный по поясу, и верхний халат «лавшик», часто желтого цвета; вся одежда духовенства была красного или желтого цвета. И. Житецкий отмечал, что круглую, с красным околышем и желтым верхом шапку «шаным» носили не только монахи, но и светские лица. В отличие от головного убора монгольских монастырских лам эта шапка имела не желтую кисть, закрывающую верхнюю часть лица, а красную, как на всех шапках калмыков. Принадлежностью всех калмыков — и мирян, и священнослужителей — была также шапка «джатак» с желтой восьмиугольной тульей и красным околышем. Головные уборы высшего духовенства — «тырцык» (т. е. *тоорцг*, с полями и восьмигранной тульей желтого цвета, украшением в виде кольца и красной пуговицы наверху) и «хаджилга» (теплая шапка с меховой тульей и желтым восьмигранным верхом, также украшенным кольцом,

[231] Позднеев А. М. Указ. соч. — С. 151-152, 153.

шнурками и красной пуговицей)[232]. В этнографических заметках этого автора нет указаний на зависимость цвета одеяний от принадлежности к какому-либо направлению или категории духовенства.

Таким образом, в указанной литературе не встречается упоминание о специальных головных уборах, наличие которых могло бы быть связано с «красношапочными» школами. Замечание Г. Лыткина о наличии у калмыков последователей двух школ основывалось на сведениях А. Ровинского, в связи с калмыцким термином «шара-улани шаджин» («желто-красная вера») заключавшего: «Калмыки держатся соединенной веры Шарауланишаджик, значит желто-красная, ...и ожидают, чем спор решится в Тибете»[233]. В ответ на вопрос Н. Н. Пальмова, обнаружившего в астраханском архиве упоминание о сыне Шакур ламы Сойбон-Иши, Х. Б. Кануков объяснял значение фамилии Геленгякин бытованием среди донских калмыков «красношапочной секты», отмененной, по его мнению, в 1880-х годах Ламой Бормагнановым (т. е. Борманжиновым — *Э. Б.*)[234].

Архивные источники свидетельствуют о том, что в XIX в. у калмыков бытовала только школа Гелугпа. По данным Х. Б. Канукова и директора Астраханского народного училища А. Ровинского, имелись приверженцы и других школ. Для правительства, заинтересованного в

---

[232] *Житецкий И. А.* Указ. соч. — С. 49-50.

[233] *Лыткин Г. С.* Калмыцкие записки // АВ СПбФ ИВ РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 60. Л. 41; *Ровинский А.* Хозяйственно-статистическое описание Астраханской и Кавказской губерний. — СПб., 1887. — С. 200-201.

[234] Письма Н. Н. Пальмова Х. Б. Канукову. — Элиста, 1968. — С. 86-88.

наличии централизованной духовной власти в лице Ламы Калмыцкого народа, существование «сектантства» среди калмыков было нежелательным. На наш взгляд, для Управления калмыцким народом небольшое число последователей иных школ, не имевших собственных монастырей и храмов, могло быть фактом, либо остававшимся неизвестным, либо не отраженным в отчетах УКН, как не требующее внимания высших инстанций. Лояльность калмыцкого общества к различным учениям доказывает, что определенное количество последователей «красношапочников» у калмыков могло быть, но подавляющее большинство калмыков следовали той школе, которая являлась, согласно официальной политике, «господствующей».

Важным моментом для понимания специфики одежды священнослужителей является упоминание в литературе XVIII в. о том, что повседневная одежда мирян и духовенства была идентичной. Главное отличие — *оркимджи*, способ ношения которого в литературе в основном совпадает с монгольским, тибетским: перекинув через левое плечо к правому боку, а затем вновь на левое плечо. Существуют упоминания о неких атрибутах (зашитых в красную ткань написанных на бумаге молитвах), схожих с *оркимджи*, которые носили знатные калмыки, также перекинув его поверх платья через левое плечо под правую руку[235]. Оркимджи носили также и миряне, принявшие первоначальные пять обетов: таковые мужчины именовались *убаши*, женщины — *уба-*

---

[235] О калмыцком народе, кочующем в прежде бывшей Астраханской губернии // Собрание сочинений, выбранных из месяцесловов на разные годы. — СПб, 1790. — Ч. VI. — С. 346.

санца. По свидетельству Н. Бадмаева, длинную красную ленту, также называемую оркимджи, убаши надевал на правое плечо, а убасанца — на левое[236]. Смена манеры ношения оркимджи у мирян — *убаши* и *убасанца* — явно связана с половыми различиями. Но в ритуальной сфере символика одежды восходит к традиционным представлениям о локализации жизненной силы, и поэтому принцип одаривания наплечной одеждой противоположен: женщинам обычно дарят ткань (или халат) на правое плечо, мужчинам — на левое. Если Н. Бадмаев приводил верные данные, то такая смена сторон в манере ношения оркимджи (противоречащая и монашескому обычаю, согласно которому священнослужитель надевает оркимджи на левое плечо) может восходить лишь к системе бинарной оппозиции, построенной на противопоставлении правой /мужской и левой/женской сторон в кибитке.

Таким образом, в истории ритуального костюма следует выделить три основных способа ношения оркимджи. Первый соответствует символическому воспроизведению распашной одежды и используется в практике современных *сәкустә*, второй соответствует общебуддийской традиции — через левое плечо к правому боку с последующим перекидыванием края вновь через левое плечо. Наконец, третий вариант основан на противопоставлении мужское/женское: для мужчин-убаши оркимджи перекидывалось через правое плечо, для женщин — через левое. Этот вариант противоположен древ-

---

[236] *Бадмаев Н.* Из калмыцкой жизни: калмыцкие монахи) // Астраханские епархиальные ведомости. 1899. — № 4. — С. 194-196.

ним представлениям о взаимосвязи левой стороны и мужской жизненной силы и правой стороны с женской жизненной силой, обусловившим традиции подарков *умскул*. Такая смена сторон, вероятно, восходит к смене позиций в системе освоения пространства, о которой мы уже писали: от позиции спиной ко входу в жилище, когда антропоморфный принцип восприятия мира совпадает с архаичными представлениями о теле человека (левое-мужское, правое-женское), к более позднему по времени возникновения принципу исходить из глубины жилища, когда позиция определяется не телом человека, а поклонением полуденному солнцу (правое-мужское, левое-женское). Как видно, этнические стереотипы ориентации в пространстве неизменно отражаются на стереотипах манеры ношения одежды, так как костюм человека является его внешней оболочкой и также должен быть правильно ориентирован в освоенном пространстве. Вариант сменяемости манеры ношения ритуальной накидки в зависимости от пола мирянина, принявшего обеты, полностью совпадает с системой восприятия пространства (локативным кодом), зафиксированным в поздних буддийских текстах, что свидетельствует о сакрализации в буддийской сфере единых принципов, отличных от более раннего этапа, зафиксированного в профанической культуре.

Как мы выяснили, главным видом одежды и у буддийских священнослужителей, и у родовых хранителей сакрального знания был распашной халат. Покрой его был единым, различие состояло в цвете: у буддийских монахов он темно-красный или желтый, у *медлгч* (как в прошлом, так и ныне) — различных цветов, выбор которых зависел от родовых божеств-покровителей. По-



I Всесоюзный Духовный буддийский собор. Москва. 1927 г.



Монахи из Чёря-хурула. 1928 г.

крой халата *лавшг* как светского, так и монашеского, отличался от монгольского дэли. Пропорции, система подбора деталей аналогичны реконструированной А. А. Викторовой системе древнетюркской одежды, они отличаются от монгольского халата прежде всего расширенным силуэтом и иным воротником (широким, длинным, наподобие шалевого), но калмыцкий халат, как и монгольский, запахивался направо. Важным этноразличительным признаком халата *лавшг* является вариативность его цветового решения, связанная с родовой идентификацией.

Все это позволяет реконструировать этнический вид такой ритуальной одежды, как распашной халат с отличным от монгольского покроем, для которого характерны расширенный книзу силуэт, длинные рукава, иной воротник[237] и отсутствие прямоугольного выступа, подобного монгольскому энгэру.

---

[237] Значение воротника в наплечной одежде велико, и система его кроя также относится к этноразличительным признакам.

Важным моментом является отсутствие в одежде монахов и стариков пояса на халате *лавшг*: в данном случае снятие пояса как маркера границы между мирами означает близость к контактной зоне между мирами. Тем не менее для распашной одежды, надеваемой в ритуальной ситуации светскими лицами, обязательно наличие пояса, поскольку для представителей других половозрастных групп актуализируется другое значение пояса: разделителя между верхом /сакральным и низом/ обыденным.

3. 3. Белые штаны в свадебном ритуале калмыков дербетов: символика, традиции

В свадебном обряде современных калмыков среди представителей этнической группы дербетов сохраняется древний обряд восхваления матери, родившей сына — продолжателя рода, во время которого главным моментом является облачение матери жениха в широкие белые штаны. Значимость обряда велика, он сохраняется даже в калмыцкой диаспоре за рубежом. Место его проведения — дом родителей жениха, где по прибытии свадебной делегации с невестой из дома ее родителей и поднесения новой родне «белой пищи» (*цаһан идян*) — кисломолочного напитка, символа благополучия, начинается вручение подарков, привезенных в так называемом «сундуке невесты» (*кююкни авдр*). В числе подарков — не только чай, мускатный орех, борцоги, сливочное масло, сладости, платки, но и костюмы или рубашки (т. е. одежда с воротником) для мужчин, отрезы ткани для женщин (достаточной длины для шитья платья с длинным рукавом) и, наконец, белые шта-

ны для будущей свекрови, матери жениха, как жен щине, которая произвела на свет мужское потомство продолжив род мужа.

Извлечение из «сундука» белых штанов сопровож дается радостными возгласами, шутками, смехом: пред стоит знаковое действие, заключающееся в облачени матери жениха в ритуальный костюм, ее восшестви на высокое место (в современных условиях чаще все на стул) и танце.

Белый цвет в культуре монголоязычных народов об ладает высшей сакральностью. Он символизирует чис тоту, непорочность, святость; белая пища — лучшая сакральная, ею приносятся жертвоприношения духа и божествам.

С другой стороны, штаны вообще и брюки в том чис ле для женщин-калмычек до середины XX в. являлис исключительно признаком мужского пола (в женско наряде они являлись только нижней одеждой). Норм этикета включали обязательное закрывание ног, рук, го ловы: при старших девушки и женщины не могли пока заться без головного убора, обуви и позже — носко Существовала даже примета: появление женщины вн дома без головного убора вызывает дождь.

Представление о несоответствии брюк женской куль туре сохранялось в 1980-е, в меньшей степени — 1990-е годы: пожилые женщины рекомендовали свои невесткам и дочерям надевать лишь юбки и платья, та как в традиционной калмыцкой культуре ношение брк женщинами порицалось. В этом свете само надевани штанов, тем более широких, украшенных специфичес кими декоративными элементами, являлось частью сме ховой культуры и смены позиций участников ритуал ного действа.



Белые штаны, используюшиеся в свадебном ритуале калмыков

Тем не менее штаны в качестве нижнего слоя одежды были обязательным элементом традиционного костюма как калмычек, так и ряда других тюркомонгольских народов. Так, в якутской культуре штаны являлись символом чистоты, и девушка, входя в дом мужа, над порогом звенела колокольчиком, пришитым к штанам.

Возгласы, сопровождающие танец свекрови, надевшей ритуальные белые штаны, нахваливают ее чрево, способность к деторождению, актом усиления благопожеланий является одаривание женщины деньгами.

Крой этого ритуального предмета весьма прост: прямые штанины и ластовица, соединяющая их посередине; кулиска для вдевания пояса. Но штаны, приготовленные стороной невесты, имеют и свои особенности. Они должны быть очень широкими (чем больше, тем лучше) и длинными (доходить практически до груди). Ластовица, вшитая между штанинами, прямыми по крою, располагается довольно низко. В кулиску продевается пояс. Крой штанов определен их символикой: чем штаны больше, тем счастливее, считается, будет семья, «полная богатства, полная детей». Учитывая, что точные размеры будущей свекрови представительницам стороны невесты неизвестны, штаны шьют огромных размеров, в связи с чем и знаковая функция, и шуточный характер

ритуала только углубляются. Широкий крой белых ритуальных штанов, очевидно, связан с «толщиной» чрева: широкие штанины и низко расположенная ластовица позволяют натянуть обрядовую одежду до груди, наполнить её «богатством».

В современном свадебном обряде порой белые ритуальные штаны имеют форму шароваров. Однако традиционный крой не предполагал сужения штанов книзу: свободный низ символизирует открытые к деторождению пути.

Пояс в ритуальных штанах может заканчиваться кистями, изготовленными из нитей, при этом последние должны отличаться цветом, характерным для родового клана жениха. Цветовая символика наряда связана с системой маркеров, восходящих к архаическому обществу и его родовому составу. Для изготовления кистей используются шерстяные нитки (в современных условиях — и иные, в том числе могут быть использованы нитки мулине для вышивания) цветов, соответствующих родовым знакам *өлгц*. В свадебном обряде роль *өлгц* как маркеров рода очень велика. Каждая ритуальная поездка сопровождается привозом белого напитка (*цаһан идян*) в сосуде, на который повязаны ленты *өлгц* родового цвета. Обычно это две ленты, реже — три, иногда — четыре, разных цветов. Так, встречаются сочетания: белый/желтый, белый/синий, белый/голубой, белый/красный/синий, белый/зеленый/красный и т. д. У всех родов обязательно в *өлгц* присутствует белый цвет. В калмыцкой традиционной культуре цвет *өлгц* взаимосвязан с представлением о сакральных символах, о духах и божествах-покровителях рода, а также с ритуальной одеждой религиозных деятелей, осуществляющих контакт с этими покровителями. Так, божеством-покровителем всего народа счи-

...тся Белый старец. Ритуальная одежда — накидка «ор-...джи» или распашной халат белого цвета — а также ...ежда» для его изображения и ленты, используемые в ...ряде его призывания — белые. Белый цвет лент также ...сутствует во всех сочетаниях *өлгц*. С божеством Бурхн ...гши связывается желтый цвет. У представителей ко-...цорос (*цорос яста*) Граббевской станицы божеством-...ровителем считали Бурхн Багши, и цветами *өлгц* у ...й группы калмыков были белый и желтый. С боже-...ом Белая Тара связывается розовый, с божеством из ...ряда джармапала (хранителей веры), очень популяр-...м у калмыков, Очирвани — синий цвет и т. д. На наш ...ляд, с распространением буддизма и появлением пред-...влений о божествах-покровителях из буддийского ...теона цвет *өлгц* во многом определил и выбор боже-...ва-покровителя. Изготовление ритуальной одежды для ...клонения этим божествам предполагает и изготовле-...е «одежды» для изображения божества. В традици-...ном обществе раскрой ткани происходил с таким рас-...том, что обрезков оставалось минимальное количе-...о. Известен запрет на выбрасывание обрезков ткани, ...форме длинных и узких, который, вероятно, связан с ...едставлением о цвете *өлгц*, совпадающем с цветом ри-...льной одежды для поклонения божеству-покрови-...ю. Но происхождение *өлгц* как маркеров родов свя-...но с более древней эпохой, чем проникновение буд-...зма. Этим объясняется несовпадение в ряде случаев ...става божеств-покровителей и основных цветов *өлгц*. ...к, у подавляющего большинства родов калмыков-тор-...утов цвет *өлгц* — белый и синий либо белый и голу-...й, что можно объяснить большей степенью консоли-...ции. Последнее также связано и с наличием общего ...ана всех торгоутов.

Таким образом, каждая родовая группа калм... этноса имела свои знаки — *өлгц* — ленты или нити, ... называли и наплечную одежду определенного ... Использование цветовых маркеров во время рит... имело глубокую символику и было связано также с ... тоопределением покровителя конкретной родовой г... пы. Кисточки на белых штанах матери жениха т... выполняют роль цветового маркера рода.

Другой особенностью белых ритуальных штанов ... ляется мех, пришитый впереди низко, почти на лас... вице, и (не всегда) сзади, подобно хвостику. Кроме об... ного наименования «белые штаны» (*цаһан шалвр*), ... ритуальный костюм свекрови в свадебном обряде к... мыков-дербетов может называться и иначе — *ту... шалвр* («штаны зайца»).

В настоящее время все чаще украшения ограничи... ются кистями. Но память об обязательном декориро... нии определенных мест мехом (либо пушным, либо ... чиной, в нынешних вариантах — даже искусствен... мехом) сохраняется. Цвет меха обычно темный, но в ... временных ритуальных свадебных штанах использу... порой и овчину более светлой окраски. Знаковым яв... ется пришиваемый с тыльной стороны штанов небо... шой кусочек меха типа «хвостика». Семантика пос... днего элемента конструкции белых ритуальных шт... восходит к их наименованию: традиционные детали ... лых ритуальных штанов уточняют символику. *Ту... шалвр* означает дословно «штаны зайца». Известно ... при смене меха к зиме более густой и длинный ... зайцев наблюдается в нижней части тела, что опре... но соприкосновением нижней поверхности тела с ... гом или промерзшей землей (волосы, покры... подошвы лап, также заметно отрастают зимой).

С чем же связано наименование ритуальных «заячьих» штанов (*туулан шалвр*), какова роль этого животного в культуре калмыков?

Заяц в культуре калмыков связан с детским циклом. Маленьким детям пришивали к воротнику одежды, чаще зимней, трубчатые кости зайца для защиты от несчастий. Трубчатые кости являлись особыми символами: трубчатую кость барана держали во время бракосочетания молодожены, эти же кости хранились в кибитках после жертвоприношений в качестве оберегов. По-видимому, с ними связывалось представление о потомстве, кости, продолжении отцовского рода. Исследователь культуры калмыков И. Бентковский писал о значении этой кости и войлочной подстилки, на которой совершался обряд бракосочетания: «Берцовая кость есть символ физической крепости, необходимой для размножения человеческого рода, так как активные органы расположены между берцовых костей. Обе эти вещи новобрачные хранят всю жизнь, как святыню»[238].

Берцовая кость играла особую роль в обычае *зе бәрх*: во время праздника наступления весны, включавшего комплекс визитов согласно родовой иерархии, племянник приходил к тете по материнской линии с куском мяса с берцовой костью в виде подношения, что свидетельствовало об особом уважении. Расположение трубчатых костей именно на воротнике симптоматично, поскольку воротник в одежде является значимой частью, символическим средоточием субстанциональной сущности. Калмыцкая поговорка гласит: «У человека — стар-

---

[238] *Бентковский И.* Женщина-калмычка Больше-Дербетского улуса ... — С. 95–119.

…ные родственники, у шубы — воротник» (*Күн ахта, девл захта*). Расположение наплечной одежды подолом вверх издревле у калмыков считалось дурной приметой, потому и вещи после стирки сушили обязательно воротником вверх, стараясь не менять положение человека и его костюма. Наиболее тесное соприкосновение воротника с телом обеспечивало его символику связующего звена между человеком и его одеждой, на которую распространялось представление как о продолжении человека. Семантика трубчатых костей, отмеченная И. Бентковским, также позволяет предположить в обычае их расположения на воротнике продуцирование схемы «родители-ребенок» с целью увеличения временного отрезка тесной взаимосвязи с ребенком и усиления охранных функций.

Магические свойства, по свидетельству У. Душана[illegible], приписывались коленной чашечке зайца, в которой также, считалось, заключена его быстрота. Проглоченная целиком (причем, зубы не должны коснуться ее) коленная чашечка должна была, по поверьям калмыков, проявиться на теле человека, приобретавшего вместе с ее появлением определенные качества — при появлении на лбу — ум, при появлении на кистях рук — богатство, при появлении на затылке — нищета и т. д. Хотя, с другой стороны, многие калмыки старались не употреблять в пищу зайцев, и сохранение подобных представлений взаимосвязано с «лесным» периодом в жизни этнических предков калмыков — ойратов, занимавшихся охотой и почитавших зайца.

[illegible]

Среди калмыков-торгоутов (для свадебного обряда оторых не характерен танец свекрови в белых штанах) меется субэтническое подразделение *тохан кециг* (часть редплечья животного, представлявшегося как заяц). ытование такого деления может служить свидетельством того, что в древности заяц мог представляться тоэмным предком отдельных родов; можно предположить ретроспективно наличие иных подразделений, обоначавших другие части локтя. Среди донских калмыков мелась группа с примечательным названием *туула бө*, оторое исследователи либо этимологизировали как заяц-шаман», либо, произнося название «тулаба», поимали его значение как «много». Кроме того, у этнических групп калмыков-цаатанов и батутов боевой клич «уран»), также служивший родовым маркером, звучал *улан тоха* — «локоть зайца».

Для культур ряда других тюрко-монгольских народов также характерна взаимосвязь между образом зайца деторождением. Так, у якутов изображение божества ıыhыт делали из шкуры белого зайца, вместо глаз приивали бисер; божество, по поверьям, давало кут (душу ли, по другой терминологии, двойника) ребенка. Изображение хранили и перед родами просили его на время имеющих много детей. У шорцев изображение Майче (вариант имени Умай), доброго божества, ответтвенного за жизнь и здоровье младенца, изготавливаось в виде деревянных лука и стрелы, прикрепленных кусочком заячьей шкурки к берестяной пластинке; зображение в качестве оберега прибивали к стене илища, в котором появлялся ребенок. Именно древими традициями почитания зайца (а не только скотоводческими традициями) следует объяснять тот факт,

что многие пожилые калмыки не едят мясо кролика и зайца.

Истоки почитания зайца, а также символика, связанная с его изображением или костями в детском цикле, и семантика белых штанов *туула шалвр* восходят к биологическим характеристикам представителей отряда зайцеобразных, и в первую очередь — отряда зайцев. Отдельные морфологические характеристики — длинные задние ноги (до 20—30 процентов по скелету), стройное тело, несколько сжатое с боков, короткий хвост — в представлении древних могли послужить чертами, сближающими этого зверька с человеком. Способности к размножению (зайцы размножаются быстро, принося по три помета в год в средней полосе Европейской части России, у зайцев-беляков в тайге юга Сибири большинство самок приносят два помета) были известны охотничьему населению таежной зоны, к которому относились и этнические предки калмыков. Зайчихи являют собой пример самоотверженных матерей: они держат выводок около себя, хотя уже с первого дня зайчата способны бегать; молоко зайчихи очень питательно, и через неделю потомство способно питаться травой; описаны случаи, когда самка, подобно птицам, пытается отвести от выводка человека, имитируя больную или раненую. Взаимосвязь образов зайчихи и матери в культуре калмыков отражена в одной из этиологических легенд, разъясняющей происхождение черной полоски у зайцев на хвосте: умершая мать является девушке в образе зайца, чтобы поласкать ее.

Свойства зайца, известные охотничьим народам, не могли не способствовать появлению воззрений о плодовитости животного, его особой заботе о потомстве. С

другой стороны, представляется, что в [illegible] охоте этнических предков калмыков — ойратов, населявших район Прибайкалья, значение зайца в качестве объекта было небольшим в силу несовершенства [illegible] в качестве пушнины и небольших размеров зверька. Косвенно об этом могут свидетельствовать бурятские материалы. «Главными объектами охоты были белка и соболь, остальные звери добывались охотниками попутно». «В таежной и лесостепной зоне буряты добывали таких крупных зверей, как лось, изюбрь, медведь. Охотились также на кабана, косулю, кабаргу, промышляли белку, соболя, горностая, хорька, выдру, рысь, барсука, на оз. Байкал ловили нерпу»[240]. Но одновременно соболь, белка, горностай, хорек и заяц в представлениях бурят назывались «табан хушуута» («пять почетных», или главных) и входили в число бурятских онгонов, а заяц, косуля, горностай, белка и хорек считались участниками сотворения мира, и «онгон шандагата (заячий), необходимой принадлежностью которого была шкурка зайца-беляка, считался покровителем звероловства, а, может быть, и войны у древних монголов»[241].

Некоторые представления о зайце-беляке связаны с его ночным образом жизни (хотя зверек выходит нередко в начале весны задолго до захода солнца на кормежку): эта черта, возможно, послужила основой связи в архаических представлениях с лунарным культом. Так, в этиологической калмыцкой легенде повествуется, что пятна на Луне — изображение зайца, появившееся в память о его самопожертвовании — добровольной сдаче

---

[240] Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят. — Новосибирск: Наука, 1991. — С. 23, 31.

[241] Там же. — С. [illegible]

голодному страннику на съедение (буддийский контекст в легенде отражен в том, что в теле зайца как будто находилась душа Будды Шакьямуни).

У бурят отмечено почитание зайца теми людьми, которые считали своим тотемом орла. «Вероятно, и заяц был некогда связан с солярно-лунарным культом. На глубоком диахроническом срезе почитание зайца наблюдалось у киданей. Третьего числа третьей луны они проводили праздник «Восхождение на высоту», в этот день стреляли на скаку в зайца, вырезанного из дерева, а девятого числа Луны ели заячью печень, смешанную с сырым оленьим языком. На синхронном уровне примеры сакральности зайцев имеются у монголов и алтайцев. Монголы считали целебными печень, сердце и легкие зайца. Женщины, происходящие из алтайского рода шорют, или бурут, не ели мясо зайца, не могли прикасаться к нему и называть его: при выходе замуж они привозили с собой в род мужа онгон зайца»[242].

В калмыцком свадебном обряде восхваления детородного чрева матери жениха с ее облачением в «заячий костюм» и танцами под благопожелания и одаривание совершается символический акт передачи детородных функций от свекрови невестке: чем штаны шире, чем они больше будут развеваться во время ритуального танца и символического «наполнения» их подарками, тем счастливее окажется новая семья, тем больше будет детей у невесты. Таким образом, акциональный код данного обряда включает символическую замену невесты в качестве неофита свекровью, которая передает свои функции молодой девушке.

---

[242] *Жамбалова С. Г.* Указ. соч. — С. 123.

Наличие обряда с использованием белых штанов у дербетов и его отсутствие у торгоутов свидетельствует о различиях в культуре разных этнических групп (субэтносов) калмыков. Интересно, что подобный обряд характерен для культуры западных бурят. По данным Д. А. Николаевой, семантика белых штанов, предназначенных для свекрови, заключается в представлениях, связанных с их символикой: согласно полевым материалам бурятской исследовательницы, штаны должны быть подобны двум белым дорогам, сходящимся под углом (устная информация Д. А. Николаевой, за что приношу ей глубокую благодарность). В таком случае место схождения двух дорог символизирует перекресток дорог, место, где возможен контакт между разными мирами. Дорога также в этих представлениях выступает как символ жизни и рода.

Особенности кроя и наименования белых штанов в свадебном ритуале калмыков-дербетов, символика обрядовых действий свидетельствуют о древнейших корнях обычая ритуального танца в белых штанах, восходящих к эпохе родового строя и архаической праздничной культуре.

Заключение

Исследование калмыцкой одежды позволяет выделить главные особенности костюма. Это, прежде всего, присутствие двух способов запахивания распашной одежды: правостороннего запаха на халатах монахов, вероятно, сменившего (как и у монголов?) левосторонний, совпадавший с древнетюркской манерой ношения распашной одежды. Изобразительные материалы также показывают, что халаты распахнуты так, что и не предполагается их запахивание. Последний факт восходит к раннему периоду в истории одежды и косвенно отражен в современной манере ношения ритуальных накидок *оркимджи* «знающими» (*медлгч*). Другая особенность распашной одежды — отсутствие квадратного выступа на верхнем борте (на уровне ключицы), в отличие от монгольских дэли.

Как показывают обмеры некоторых предметов калмыцкой одежды конца XIX в., в том числе халата монахов — традиционного для народной культуры, а также женских платьев *терлг*, соотношение подола к длине по оси симметрии, ширины плеча к ширине подола — иное, чем пропорции, указываемые Л. Л. Викторовой по материалам обмеров монгольской одежды. Необходимы тщательное и кропотливое изучение сохранившихся памятников национальной культуры, их обмеры и публикация для выявления истинной картины. Архаичная конструкция распашной одежды *лавшг* обусловила его сакрализацию в качестве ритуального халата и позднее — повседневной одежды буддийских священнослужителей. Кроме того, конструкция халата монахов показывает наличие особого кроя, отличающегося от системы кроя монгольского халата.

Девичий костюм, отличный от мужской одежды, в котором от традиционного женского платья заимствован рукав, но присутствует приталенный силуэт, что не характерно для скотоводческого быта (дороговизна тканей, ограниченность гардероба в силу кочевого быта, доступность одного и того же костюма при изменениях объема фигуры человека), возможно, испытал влияние европейского городского платья и одежды соседних народов. Изменения в мужском костюме, произошедшие у калмыков (укороченный силуэт, украшение бортов тесьмой), также можно считать результатом влияния соседних народов. Но эти заимствования носят позднейший характер и выражаются лишь в сужении силуэта по линии талии и новой декоративной отделке: взаимозаменяемость терминов, которыми обозначали девичье платье и мужской бешмет, общая система кроя и отличия, заключавшиеся лишь в большей длине подола у девушек и его нераспашном характере, позволяют сделать вывод об общих «азиатских» истоках *бииз* и *бүшмүд*.

Женский костюм у калмыков имел ряд общих черт с костюмом бурят, алтайцев, а также некоторых других народов. Квадратный выступ на уровне пояса, акцентирующий «запах» (застежку) направо, свидетельствует о манере ношения платья, совпадающей с монгольской. Архаическая символика костюма замужних женщин позволяет сделать вывод о древнейших ритуальных функциях данного вида одежды.

Современные полевые материалы показывают сохранность традиционных представлений о семантике костюма. Костюм воспринимается как оболочка человека, его продолжение. Воротник как семантически значимый элемент, закрывающий шейные позвонки, выступает как символ одежды и человека, заменяющий его в

обрядах перехода; его конструкция и крой являются этническими маркерами одежды. Сохраняется представление о символике пояса как атрибуте срединного мира, символа принадлежности к определенной части Вселенной, а также его символика как знака, отделяющего «низ» от «верха». Противопоставление мужское/женское проявляется в обязательном присутствии пояса в костюме мужчин и девушек (в прошлом идентичном) и отсутствии пояса в одежде женщин, которые обязательно должны повязать пояс, участвуя в ритуальных обрядах[213].

Память о знаковой функции украшений, являющихся маркерами половозрастной стратификации общества, а также об охранительной и оплодотворяющей символике украшений сохраняется в различной степени до настоящего времени.

Важным моментом, характеризующим этническую культуру одежды, является внимание к обуви, отношение к кожаной обуви как символу богатства (а также символу отделения человека от нижнего мира). В традиционной культуре калмыков прослеживается неприятие босых ног, обусловившее появление обычая носить ритуальные носки при участии в обрядах. Лишь высокопоставленные буддийские священнослужители и только во время служб, куда не допускались массы (женщинам вход в кочевой хурул воспрещался), по сведениям, зафиксированным в XVIII в., находились босыми — эта традиция явно восходит к индийскому буддизму.

Главным этническим признаком в костюме выступает красная кисточка на головном уборе, сочетающем круг-

---

[213] В дореволюционной Калмыкии присутствие женщин в хурулах запрещалось, за редким исключением, им воспрещалось участвовать в погребальной церемонии и ряде других ритуалов.

лую основу и четырехгранный верх (хаджилга), либо круглом (типа томши).

В связи с выделением вышеперечисленных характеристик, выступающих как этнические маркеры костюма, необходим учет специфических черт при выработке современных форм этнически ориентированной современной одежды, где сторона запаха не изменяется в костюмах различных полов, а силуэт соответствует традиционному калмыцкому, отличному от монгольского и современного ойратского у населения Китая. Принятие в современных формах этнически ориентированной одежды квадратного выступа на верхнем борте одежды типа *энгэра* означает сближение калмыцкого костюма с монгольским, что не вполне корректно, если поставлена задача воспроизведения национального калмыцкого костюма. Более приемлемо, на наш взгляд, оформление верхней полы стилизованной наплечной одежды с плавным вырезом от шеи до подмышечной впадины либо талии. Необходимо учитывать, что значимым является костюм, имеющий воротник, что должно определять покрой костюма, предназначенного для ношения в важные моменты, связанные с ритуальной жизнью этноса.

Необходимо учитывать следующие правила ношения одежды, предназначенной для участия в ритуалах, посещения храмов и других мест проведения обрядов: достаточная длина наплечной одежды, наличие пояса, обуви либо чулочно-носочных изделий (в буддийском храме), воротника. Данные традиции позволяют выдвинуть предложение о внедрении в производство ритуальных костюмов типа распашного халата, предназначенных для посещения мероприятий, связанных с национальными празднествами, а также храмов. Многофункциональность

подобного костюма, характерного в прошлом для всех возрастных и половых групп этноса, может быть востребованной в современных условиях возрождения национальной культуры.

Изготовление из современных тканей позволит населению использовать этнически ориентированную одежду, такую как верхнее платье, особенно в условиях недопущения в хурулы женщин в современном костюме, включающем брюки. Сохранение основных пропорций, форм и особенностей национального покроя одежды и манеры ношения (сторона запаха, пояс) позволит отказаться от сценических вариантов калмыцкого костюма, изобилующего декоративной отделкой и не подлежащего использованию в качестве верхней одежды. Появление нового типа одежды может способствовать возрождению определенного пласта национальной культуры.

В литературе высказывалось мнение о влиянии одежды кавказских народов и орнамента на формирование специфичного калмыцкого — в отличие от ойратского[244]. Не отрицая заимствования отдельных элементов («черкесский пояс» — с особыми металлическими накладками, украшения на мужской короткой распашной одежде), необходимо отметить общность конструкции, семантики калмыцкого и древнеойратского костюма; архаические типы орнамента в вышивке; наконец, глубокий символизм одежды, являвшейся этническим маркером с древности. Одежда в традиционном мировоззрении калмыков — материальная оболочка человека; она ориентирована на пол человека. Имеется строго ограниченное количество костюмов, предназначенных

---

[244] *Ж. Буль.* Калмыцкий костюм и сцена. — Элиста, 1993.

человеку (*сувдна гоэ*), завершение счета (т. е. их использования) которых означает конец земного существования.

Таким образом, в одежде калмыков, как и в представлениях об освоенном пространстве, косвенно прослеживаются черты, связанные с древнейшим этапом этнической истории. Этноразличительные признаки включают сторону запаха, крой, силуэт, значимость воротника, пояса, обязательное ношение головного убора и обуви; главным этническим символом является красная кисть на шапке. Половозрастной принцип в одежде дополнялся четкой системой половозрастных принципов ношения украшений: мужчине положено носить серьгу только в левом ухе, нож с левой стороны, кольцо на безымянном пальце; девушке в традиционном обществе серьгу положено носить в правом ухе, женские предметы — с правой стороны пояса, кольца — на мизинцах. И только замужней женщине, согласно калмыцким традициям, разрешено носить серьги в обоих ушах, кольца на разных пальцах рук.

При изучении калмыцкой культуры следует разграничивать общее и особенное в привлекаемых сравнительных материалах по монгольским народам. Особенно важно данное положение для изучения ориентации в пространстве, семантически связанной с представлениями о мире предков, прародине, и для реконструкции исконно калмыцкого костюма, который, как показывают конкретные исследования музейных коллекций, отличался от монгольского и позднего ойратского. Современные попытки художников введения в качестве эт[illegible]нически специфического элемента [illegible] монгольской культуры — прямоугольного выступа на уровне [illegible]

исторической основы и неправомерны. Традиционный халат монгольских лам, утвержденный Дзанабадзаром — первым Богдо-гегеном — в XVII в., также не имел подобного выступа, по мнению некоторых монголоведов, появившегося в более позднее время (при маньчжурах), либо — с точки зрения других исследователей — присутствовавшего в иных видах одежды.

На основе вышеизложенного приходим к однозначному выводу: предметы материальной культуры калмыков свидетельствуют об особом пути развития этнической истории. Уникальность этнических традиций требует справедливости и их восстановления без искажений, которые возможны при бездумном заимствовании традиций родственных, но иных этносов, с иной этнической историей и иными традициями.

Список использованной литературы

А. В. Об астраханских калмыках // Астраханские епархиальные ведомости. — 1875. — № 2.

Бадамхатан С. Из истории монгольской национальной одежды // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. — Улан-Батор, 1974.

Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. — Элиста, 2005.

Бакаева Э. П. Красношапочный ламаизм у калмыков? (Некоторые данные по истории вопроса) // Обычаи и обряды монгольских народов. — Элиста, 1989.

Бартольд В. В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // ЗВОРАО. — Пг., 1921. Т. 25. Вып. 1 — 4.

Басангова Т. Г., Бурыкин А. А. О типологическом изучении магической поэзии калмыков: калмыцко-тунгусо-маньчжурские фольклорные и этнокультурные параллели // Вестник КИГИ РАН. — Элиста, 2001. — С. 53 — 67.

Батмөнх Б. Ойрад анчдын хувцас хэрэгслийн тухайд // Угсаатны судлал. — Улан-Батор, 2003. — С. 3 — 15.

Батнасан. К вопросу истории одежды халхасцев // Этнографийн судлал. Т. 3. — Улан-Батор, 1987.

Батоева Д. Б., Содномпилова М. М. К вопросу о локализации загробного мира в мировоззрении монгольских народов // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития. — Иркутск, 2004.

Батырева С. Г. Старокалмыцкая живопись в фольклорной традиции // Калмыцкий фольклор (проблемы издания). — Элиста, 1985.

Баяр Д. К вопросу типологии плечевой одежды монголов XIII — XIV вв. (По материалам каменных изваяний Восточной Монголии) // Актуальные проблемы современного монголоведения. — Улан-Батор: Госиздат, 1987. — С. 124 — 130.

Баяр Д. К проблеме датировки каменных изваяний Дариганги // Информационный бюллетень. Вып. 8. — М., 1985. — С. 52 — 58.

Баяр Д. Традиционные мужские прически // Хальмг Унн. — 1991. — 12 мая.

Бентковский И. Женщина-калмычка Больше-Дербетского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. II. Издание Ставропольского губернского статистического комитета. — Ставрополь, 1869. — С. 141 — 167; 1870. Вып. III. — С. 95 — 119.

Бентковский И. Одежда калмыков Большедербетовского улуса // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. 2. — Ставрополь 1869.

Биография Зая-пандиты // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. — Элиста, 1969.

Булычев И. Несколько слов о первоначальном физическом воспитании детей у калмыков // Миссионерский сборник статей и заметок о калмыках и киргизах, кочующих в Астраханской губернии. — Астрахань, 1910.

Буль Ж. Калмыцкий костюм и сцена. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993.

Бурдуков А. В. Каракольские калмыки (сарт-калмаки) // Советская этнография. — 1935. — № 6. — С. 47 — 79.

Вайнштейн С. И., Крюков М. В. Об облике древних тюрков // Тюркологический сборник. — М., 1966.

Вербицкий В. Алтайские инородцы. — М., 1893.

Викторова Л. Л. Монгольская одежда // Сборник МАЭ. — Л., 1977. — № 32.

Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. — М., 1980.

Викторова Л. Л. Роль стереотипов культуры в этногенезе монголов // Археология и этнография Монголии. — Новосибирск, 1978.

Воронцов А. Несколько слов о современном положении калмыков, кочующих в Астраханской губернии // Астраханские епархиальные ведомости. — 1876. — № 22. — С. 11 — 20.

Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-Азиатский этнографический сборник. — М.-Л., 1960.

Габышева Л. Л. Жизнь и смерть в контексте антропоморфной картины мира // Олонхо-духовное наследие народа Саха. — Якутск: ИГИ РАН РС(Я), 2000. — С. 101 — 111.

Гедеева Д. Б., Омакаева Э. У. Ойратские гадательные сочинения как источник изучения традиционных культов и верований // Монголоведение. — Элиста, 2001. — №1. — С. 104 — 107.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. — СПб., 1799.

Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини // Труды Восточного отдела Императорского археологического общества. — СПб., 1859. Ч. 4. — С. 236 — 256.

Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 3. Вып. 1. — Л., 1926. — С. 191.

Гучинова Э.-Б.М. О калмыцких ювелирных украшениях //Степь и Кавказ (культурные традиции); труды Государственного исторического музея. Вып. 97. — М., 1997. — С. 100 — 105.

Дарбакова В. П. Некоторые традиции в сфере семейной обрядности дербетов МНР // Этнографический сборник. — Элиста, 1976. — С. 153 — 162.

Дуброва Я. П. Быт калмыков Ставропольской губернии. Изд. 2-е. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998.

Дугаров Д. С. К этимологии терминов юурэн, уур, уури // Советская этнография. — 1981. — № 1. — С. 98 — 102.

Дугаров Д. С. Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов // Материальная и духовная культура калмыков. — Элиста, 1983. — С. 36 — 52.

Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Элиста, 1976. № 1. — С. 5 — 88.

Дээл // Монголия. — 1987. — №1.

Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят. — Новосибирск: Наука, 1991. — С. 23 — 31.

Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков: этнографические наблюдения 1884-1886 гг. — М., 1893.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. — М., 1988.

Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. — М.: Вост. лит., 2002.

Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. — М., 1983.

Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира. Т. 1. — М.: Советская энциклопедия, 1988.

Исследования по грамматике и лексике монгольских языков. — Элиста, 1985.

Казакевич В. А. Наскальные надписи в Дариганге. — Л., 1939.

Каталог костюмов астраханских калмыков первой Международной выставки исторических и современных костюмов и их принадлежностей в Санкт-Петербурге (с приложением статьи «Одежда и ремесла астраханских калмыков»), издание Управления калмыцким народом. — Астрахань, 1902.

Китинов Б. У. Основные этапы распространения и особенности буддизма у ойратов (XIII — сер. XVII в.). Автореф. дис.... канд. ист. наук. — М., 1996.

Кичиков А. Ш. Героический эпос "Джангар": сравнительно-типологическое исследование памятника. — М.: Наука, 1992.

Кичиков А. Ш., Цуцкин Е. В. Археологические параллели некоторых мотивов эпоса «Джангар» // Проблемы современного джангароведения. — Элиста, 1997. Кн. 1. — С. 63 — 80.

Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках / Тюркологический сборник. 1975. — М., 1978.

Корсункиев Ц. К. Сюжет о метком стрелке: "Джангар" и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. — М.: Наука, 1980. — С. 277 — 285.

К-в С. К. Что удерживает калмыков в ламаизме и вообще затрудняет дело миссионерства // Астраханские епархиальные ведомости. 1884. — №10. — С. 172 — 178.

«Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина // Проблемы востоковедения. — 1960. — № 5.
Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. — М.: Наука, 1978.
Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. — М.: Наука, 1979.
Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. — М.: Наука, 1983.
Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII — XIII). — М.: Наука, 1984.
Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. — М.: Наука, 1987.
Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. — М.-Л., 1961. — С. 68.
Лёве М. Китай династии Хань. Быт, религия, культура; пер. с англ. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2005.
Львовский Н. (Мефодий) Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии. — Казань, 1894.
Лувсанбалдан Х. Слова, обозначающие стороны света в «Джангаре», их семантика и символика / Исследования по грамматике и лексике монгольских языков. — Элиста, 1985.
Лыткин Г. Калмыцкие записки // АВ СПбФ ИВ РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 215.
Миссионерский сборник статей и заметок о калмыках и киргизах, кочующих в Астраханской губернии. — Астрахань, 1910. Ч. 1.
Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. — СПб., 1852.
Н. И-в. Сутки в хуруле // Астраханские епархиальные ведомости. — 1887. — № 15.
Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. — СПб., 1852.
Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. — СПб., 1834.
О калмыцком народе, кочующем в прежде бывшей Астраханской губернии // Собрание сочинений, выбранных из месяцесловов за разные годы. — СПб, 1790. Ч. VI.
Обряды в традиционной культуре бурят. — М.: Вост. лит., 2002.
Ользеева С. З. Калмыцкие обычаи и традиции. — Элиста: АПП «Джангар», 2003.
Описание Чжунгарии в древнем и нынешнем состоянии (пер. с кит. монаха Иакинфа). — СПб., 1829.
Отчет Управления Калмыцким народом за 1874 год // Национальный архив Республики Калмыкия. Ф. И-9. Оп. 1. Ед. хр. 20.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. — СПб.,1773 Ч. 1.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. — СПб., 1809. Ч. 1.

Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков. — Астрахань, 1926.

Письма Н. Н. Пальмова Х. Б. Канукову. — Элиста, 1968.

Позднеев А. М. Монголия // АВ СПб. Ф ИВ РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 36.

Позднеев А. М. Астраханские калмыки и их отношение к России до начала нынешнего столетия // Журнал Министерства народного просвещения. — 1886. Март.

Позднеев А. М. Очерки быта буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. — СПб, 1887.

Потанин Г. Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. — СПб., 1891 — 1893.

Пурэвжав С. История ламаистской церкви в Монголии в конце XVI — начале XX в. (социально-экономическое исследование). Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. — М., 1984.

Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. — М., 1957.

Путешествие китайского посланника к калмыцкому хану Аюке в 1723 г. — СПб., 1782.

Пюрбеев Г. Ц. Концепт души в культуре монгольских народов // Altaica-III. — М, — 2000. — С. 101 — 107.

Ровинский А. Хозяйственно-статистическое описание Астраханской и Кавказской губерний. — СПб., 1887.

Сампилдэндэв Х. Монголчуудын баруун талиг дээдлэх уламжаал // Студиа фольклорика. — 1975.

Санчиров В. П. Теократия в Тибете и роль Гуши-хана в ее окончательном утверждении // Ламаизм в Калмыкии. — Элиста, 1977. — С. 14 — 25.

Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. — М., 1993.

Скрынникова Т. Д. Ламаизм и государство. Внешняя Монголия. XVI — начало XX в. — Новосибирск: Наука, 1988.

Скрынникова Т. Д. Символическое сакральное пространство бурятского фольклора // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития и модернизации. Вып. 2. — Иркутск: Оттиск, 2003.

Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. — М., 1997.

Смирнов П. Несколько слов о хурулах, богослужениях и празднествах, отправляемых калмыками, кочующими в Астраханской губернии // АЕВ — 1879.

Смирнов П. Путевые заметки по Калмыцкой степи. — Элиста, 1999
Сонгино Ч. Монгол Эмэгтэйн уран уйл. — Улаанбаатар, 1989.
Сумба Хамбо. История Кукунора, называемая «Прекрасные ноты из песни Брахмы». — М., 1972.
Сычев Д. В. Из истории калмыцкого костюма. — Элиста, 1973.
Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. — М., 1975.
Терещенко А. В. Об обращении калмыков в православную веру // Астраханские епархиальные ведомости. — 1881.
Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. — Новосибирск, 1988.
Тугутов И. Е. Материальная культура бурят: этнографическое исследование. — Улан-Удэ, 1958.
Хадеева М. Б. Обувь в традиционном костюме бурят // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. — Иркутск, 2003. — С. 181 — 187.
Харькова С. С. Названия видов одежды в монгольских языках (к вопросу об их этимологии) // Монголоведение. — Элиста, 2004. № 3. — С. 48 — 64.
Шагланова О. Благожелательная и охранная функции женских украшений восточных бурят // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. — Иркутск: Оттиск, 2003. — С. 208 — 225.
Шара туджи: Монгольская летопись XVII в. - М. — Л., 1957.
Шницер Ю. Известие об аюкских калмыках. — СПб, отделение архива РАН. 1715. Р.П. Оп. 1. № 92.
Эрдниев У. Э. Калмыки: историко-этнографические очерки. — Элиста, 1970.
Ядамсурен У. Народный костюм Монгольской Народной Республики. — Улан-Батор, 1967.
Ouir-Gorjaeva M. Das Grab mit Pferdezubehoer aus Choshеutowo. — Berlin, 2005. — 205 с.

Содержание

Научное издание

Бакаева Эльза Петровна

ОДЕЖДА В КУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ:
СИМВОЛЫ И ТРАДИЦИИ

Редактор *А. В. Задорожная*
Техническое редактирование *Л. Е. Гермашевой*
Оформление обложки *С. А. Бадендаева*
Компьютерная верстка *Т. И. Мухариновой*

Сдано в набор 29.11.2007. Подписано в печать 15.04.2008. Формат 60x84 1/16.
Печать офсетная. Гарнитура Baltica HalmWin.
Усл. печ. л. 12,09 (11,16 + вкл.0,93). Уч.-изд. л. 8,33 (7,31 + вкл. 1,02).
Тираж 500 экз. Заказ № 313 — 09.

ГУ «Издательский дом «Герел», 358000, Республика Калмыкия,
г. Элиста, ул. Ленина 243, Дом печати. ЗАОр «НПП "Джангар",
358000, Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Ленина, 245

Бакаева Э. П.

Б 19 Одежда в культуре калмыков: традиции и символика / Э. П. Бакаева. — Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2008. — 189 с.: ил.

ISBN 978-5-7539-0578-9

Предлагаемая работа автора является опытом комплексного специального исследования калмыцкой одежды с привлечением сравнительных материалов не только по костюму народов Центральной Азии и Южной Сибири, но и родственных народов, прежде всего — бурят и якутов.

Рассчитана на специалистов в области этнографии калмыков.

УДК 908 (470.47)
ББК 63.3(2Р37) + 37.279 (2Р37)